

श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला २, ३

गृह्यपिच्छ आचार्य प्रणीत

तत्त्वार्थसूत्र



विवेचन पत्रां

प० फूलचन्द्र मिद्धान्तशास्त्री

प्रकाशक—

श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला

मदनौघाट, बनारस

प्रकाशक—

श्रीगणेशप्रसाद वर्मा जैन ग्रन्थमाला

५ दैनी, बनारस ।

मूल्य ५)

प्रथम संस्करण

वी० नि० सं० २४५६

मुद्रक—

मेवालाल गुप्त,

बम्बई प्रिंटिंग वाटोज

गोस-फादक काशी

प्रकाशक के दो शब्द

श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला की द्वितीय माला का यह तृतीय मणि है जिसे माद्रपद शुक्ला ५ की पुण्य वेलामें प्रकाशित करते हुए मैं परम आनन्द का अनुभव करता हूँ।

इसके प्रकाशन में ज्ञान या अनज्ञान अवस्था में दूसरों द्वारा जो अड़चने उत्पन्न की गई हैं उनकी चर्चा करना यहाँ व्यर्थ है। हमें तो खुशी इस बात की है कि उनके रहते हुए भी यह काम किसी न किसी रूप में सम्पन्न किया गया है।

आज हमारे बीच भट्टेय गुरुवर्य ५० वर्षीय नन्दजी सिद्धान्त शास्त्री नहीं हैं। ग्रन्थमाला की स्थापना उनकी सत्कृपा का फल है। यदि वे हमारे बीच होते तो उन्हें ग्रन्थमाला की यह प्रगति देखकर कितना आनन्द होता इसकी कल्पना से हृदय भर आता है और अँगुलियों का स्थान ले लेती हैं।

पूज्य गुरुवर्य श्री १०५ सु० गणेशप्रसाद जी वर्णी अब पूरी तरह से अपनी वृद्ध अवस्था का अनुभव करने लगे हैं। दीर्घ आयु का उपभोग करते हुए उनके ग्रन्थमाला को चिरकाल तक आशीर्वाद मिलता रहे यही हमारी कामना है।

प्रस्तुत पुस्तक का मुद्रण समय पर न हो सका और दो वर्ष से भी अधिक समय तक यह प्रेसमें पड़ी रही यह दोष हमारा है। यदि हम

दूसरा की सलाह म न उलझे होते तो इसकी यह गति न होती । बम्बई प्रिंटिंग फाटोर्ज प्रेसके भातिक श्री मेवालाल जी गुप्त का तो हमें आभार ही मानना चाहिये, क्योंकि उन्हीं की कृपा के फलस्वरूप हम इतने जल्दी इसे प्रकाश म लाने में समर्थ हुए हैं । श्री भाई कन्हैयालाल जी का और प्रेसने दूसरे कमचारियों का भी इस काम में हम पूरा सहयोग मिला है । अतएव हम उनके भी आभारी हैं ।

प्रस्तुत पुस्तक का प्रकाशन उतना निर्दोष न हो सका जितने की मैं आशा करता था, आशा है पाठक इसके लिये क्षमा करेंग ।

भाद्रपद शुक्ला १५
वी० नि० सं० २४७६

}

शूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री
सयुक्त मन्त्री
श्री बर्णी जैन ग्रन्थमाला
भदौनीघाट, बनारस

आत्म निवेदन

तत्त्वार्थसूत्र पर अनेक टीकायें लिखी गई हैं पर वे मात्र मूल सूत्रों का अन्वयार्थ लिखने तक ही सीमित हैं। मेरा ध्यान इस कमी की ओर गया और इसीलिये मैंने तत्त्वार्थसूत्र पर शका समाधान के साथ प्रस्तुत विस्तृत विवेचन लिखा है।

यह विवेचन लिखते समय मेरे सामने प्रज्ञाचक्षु प० सुखलालजी का तत्त्वार्थसूत्र रहा है। इसमें उसका ठोका तो मैंने स्वीकार किया ही है, माघ ही कहीं कहीं पण्डितजी के विवेचन को भी आवश्यक परिवर्तन के साथ या शब्दशः मैंने इस विवेचन का अङ्ग बनाया है। पण्डितजी जैन दर्शन के प्रकाण्ड और मर्मज्ञ विद्वान् हैं। उनकी शैली और भाषा भी मनी हुई और प्राजल है। इससे मुझे प्रस्तुत विवेचन के लिखने में बड़ी सहायता मिली है।

मेरी इच्छा इसमें जैन दर्शन व धर्म की प्राचीन मान्यताओं को यथावत् सकलन करने की ही रही है। इसके लिये कहीं कहीं मुझे बालू व्याख्याओं में प्राचीन आगमों के आधार से आवश्यक परिवर्तन भी करना पड़ा है। मेरा विश्वास है कि जैनदर्शन जैसे सूक्ष्म विषय के अध्ययन करने में इससे बड़ी सहायता मिलेगी।

एक बात अवश्य है कि सर्वार्थसिद्धि मंजो 'पुद्ग सुगोदिसद्' इत्यादि गाथा उद्धृत है उसका ठाक विवेचन मैंने सर्वार्थसिद्धि के अनुवाद में किया है। उसके अनुसार स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र ये चारों इंद्रियाँ ग्राप्यकारी और अप्राप्यकारी दोनों प्रकार की ठहरती हैं। किन्तु प्रस्तुत विवेचन में इस बात का निर्देश नहीं कर सका हूँ। इसमें 'अर्थस्य' सूत्र की व्याख्या करते समय सर्वार्थसिद्धि के आधार से जो

‘अर्थ’ शब्द की परिभाषा दी है वह अधूरी है। वहाँ उक्त चारों इन्द्रिया के विषय को प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी मान कर ही उक्त व्याख्या की सगति बिठाना चाहिये।

मैंने इस विवेचन का प्रारम्भिक ढाँचा जयधवल कायालय में काम करते हुए तैयार किया था। इसके बाद वर्षों ग्रन्थमाला में काम करते हुए मुझे इसमें बहुत कुछ परिवर्धन और परिवर्तन करना पड़ा है। इससे यह विवेचन उस समय लिखे गये विवेचन से ७ केवल दूना हो गया है अपितु अनेक महत्वपूर्ण विषयों की रूपरेखा में भी परिवर्तन हो गया है।

मेरी इच्छा इसकी वित्तुत प्रस्तावना लिखने की थी, आवश्यक परिशिष्ट भी तैयार करने थे पर उस समय तुरई गुरुकुल की व्यवस्था की ओर चित्त बटा होने के कारण मैं ऐसा नहीं कर सका। तत्काल मूल सूत्रकर्ता के विषय में मैंने जो रूपरेखा वर्णित की है आशा है उस ओर विद्वानों का लक्ष्य अग्रय जायगा।

इस विवेचन के तैयार करने में मुझे अनेक महात्माओं से सहायता मिली है इसलिये मैं उन सारा तो आभारी हूँ ही, साथ ही मैं प्रज्ञाचन्द्र प० सुखलालजी का विशेषरूप से आभारी हूँ, क्योंकि वही के तत्त्वार्थसूत्र से मुझे यह प्रेरणा मिली है।

मैं इस प्रयत्न में कितना सफल हुआ हूँ यह फाय में स्वाध्याय प्रेमियों पर छोड़ता हूँ।

भाद्रपद शुक्ल ५
वा० नि० स० २४७६

फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

प्रस्तावना

तत्त्वार्थसूत्र का महत्त्व

तत्त्वार्थसूत्र को कुछ पाठभेद व सूत्रभेद के साथ जैनधर्म के सभी सम्प्रदायों ने समान रूप से स्वीकार किया है। वैदिका में गीता का, ईसाण्यों में बाइबिल का और मुसलमानों में कुरान का जो महत्त्व है वही महत्त्व जैन परम्परा में तत्त्वार्थसूत्र का माना जाता है। अधिकतर जैन इसका प्रतिदिन पाठ करते हैं और कुछ अष्टमी चतुर्दशी को। दशानश्व पर्व में इस पर प्रवचन भी होते हैं जिन्हें आम जनता बड़ी श्रद्धा के साथ श्रवण करती है। जो कोई इसका पाठ करता है उसे एक सपत्न का फल मिलता है ऐसी इसके सम्बन्ध में ग्याति है। सकलत की दृष्टि से भी इसका महत्त्व कम नहीं है। इसमें जैन दर्शन की मूलभूत सभी मान्यताओं का सुन्दरता पूर्वक सफलन किया गया है। इसके अन्त में मोक्ष का प्रधानता से विवेचन होने के कारण इसे मोक्षशास्त्र भी कहते हैं। किन्तु पुराना नाम इसका तत्त्वार्थसूत्र ही है। सभी आचार्यों ने इसका इसी नाम से उल्लेख किया है। अवश्य ही श्वेताम्बर परम्परा में इसका तत्त्वार्थाधिगम यह नाम कहा जाता है पर व्यवहार में वहाँ भी इसकी तत्त्वार्थसूत्र इस नाम से ही प्रसिद्धि है।

पाठभेद का कारण

तत्त्वार्थसूत्र के मुख्य पाठ दो मिलते हैं— एक दिगम्बर परम्परा मान्य और दूसरा श्वेताम्बर परम्परा मान्य। इन दोनों पाठों में कोई

* दशाध्यायपरिच्छिन्ने तत्त्वार्थे पञ्जिने सति ।

फलं स्यादुपसत्य भाषिर्न मुनिपुत्रवै ॥

उक्त कथन से इतना तो स्पष्ट है कि भाष्यकार वाचक उमास्वाति इम विषय में स्वयं मौन हैं। उनकी प्रशस्ति से यह नहीं छात होता कि उन्होंने स्वयं मूल सूत्रों की रचना की है। और न ही भाष्य के प्रारम्भ में आये हुए श्लोका से इस बात का पता लगता है। हों उनके बाद के दूसरे श्वेताम्बर टीकाकारों ने यह अवश्य स्वाकार किया है कि उमास्वाति न मूल सूत्र और भाष्य दोनों की रचना स्वयं की है।

२—दूसरा चल्लेख चारसेन स्वामी की धवला टीका का है जिसमें तत्त्वार्थसूत्र के स्तौत्ररूप से गृह्यपिच्छ आचार्य का चल्लेख किया गया है। काल द्रव्य की चरचा करते हुए जीमसेन स्वामी जीवद्वारा के काल अनुयोगकार (पृ० ३१६ मुद्रित) में लिखते हैं—

‘तद् गृह्यपिच्छादस्यिष्ययामिदतयमुत्ते निर्वर्तनापरिणाम क्रिया परत्वापरत्वे च कालस्य इदिद्व्यकालो परुनिदो ।’

धीरसेन स्वामी ने शक स० ७३८ में धवला टीका समाप्त की थी। ये मिद्धान्त, उद्योतिष, गणित और इतिहास आदि अनेक विषयों के प्रकाण्ड विद्वान् थे। इनके द्वारा ‘गृह्यपिच्छ आचार्य द्वारा प्रकाशित तत्त्वार्थसूत्रम्’ ऐसा चलेख किया जाना साधारण घटना ही है। मालूम पड़ता है कि धीरसेन स्वामी के काल तक एकमात्र गृह्यपिच्छ आचार्य तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता माने जाते थे। गृह्यपिच्छ का विशेषण मानकर उमास्वाति या उमास्वामा इम नाम को प्रयुक्तता बहुत काल बाद मिली है।^१ विद्यानन्द के श्लोकवातिक से भी इसी बात का समर्थन होता है

१ पिद्धला मुनि आत्मपरोक्षा की शेषज्ञ वृत्त में तत्त्वार्थसूत्रका रेणुमा स्वामिप्रमुनिभि पाठ है पर मालूम होता है कि यह किसी टिप्पणी का अंश मूल में सम्मिलित हो गया है। ‘तत्त्वार्थसूत्र’ दत्तपरोक्षा को भी आत्मपरोक्षा का सम्पादन किया है उसमें यह पाठ नहीं है।

क्योंकि उन्होंने 'गृद्धपिच्छाचार्यपर्यन्तमुनिसूत्रेण' इस पद द्वारा स्पष्टतः गृद्धपिच्छाचार्य को तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता घोषित किया है।

३ तीसरा उल्लेख चन्द्रगिरि पर्वत पर पाये जानेवाले शिलालेखों का है। इनमें से ४०, ४२, ४३, ४७, ५० वें शिलालेखों में गृद्धपिच्छ विशेषण के साथ उमास्वातिका उल्लेख किया है और शिलालेख १०५ व १०८ वें उन्हें तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता भी बतलाया है। ये दोनों शिलालेख डा० हीरालाल जी के मतानुसार क्रमशः शक स० १३२० और शक स० १३५५ के माने जाते हैं। शिलालेख १०५ का उद्धरण इस प्रकार है—

श्रीमानुमास्वातिरय यतीशस्तत्त्वार्थसूत्रं प्रकटीचकार ।

यन्मुक्तिमार्गाचरणोद्यतानां पाथेयमव्यं भवति प्रजानाम् ॥१५॥

तस्यैव शिष्योऽजनि गृद्धपिच्छद्वितीयसङ्गस्य बलाकपिच्छ ।

यत्सूक्तिरज्ञानि भवन्ति लोके मुक्त्यगनामोहनमण्डनानि ॥१६॥

शिलालेख १०८ में इसी बात को इस प्रकार लिपिबद्ध किया गया है—

अभूदुमास्वातिमुनि पत्रिणे वशे तदीये सकलार्थवेदी ।

सूत्रीकृत येन जिनप्रणीत शास्त्रार्थजात मुनिपुगवेन ॥११॥

स प्राणिसरक्षणसाधनानो वमार योगी म्लि गृद्धपिच्छान् ।

तदा प्रभृत्येन पुधा यमाहुराचार्यशब्दोत्तरगृद्धपिच्छम् ॥ १२ ॥

४ चौथा उल्लेख निम्नलिखित श्लोक के आधार पर है—

तत्त्वार्थसूत्रकर्तारं गृद्धपिच्छोपलक्षितम् ।

वन्दे गणीन्द्रसजातमुमास्वामिमुनीश्वरम् ॥

इसमें गृद्धपिच्छ से उपलक्षित उमास्वामी मुनीश्वर को तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता बतलाया है और इन्हें गणीन्द्र कहा है।

हमें ऐसा निर्णय करने में इस कारण से भी सहायता मिली है कि ११ वां शताब्दि के पहले क जिनका दिगम्बर आचार्य न इन नामों का उल्लेख नहीं किया है। श्वेताम्बर परम्परा में यद्यपि उमाश्रयानि यह नाम आया है पर उसका विशेषण वाचक है न कि गृहपिच्छ, त्रार दिगम्बर परम्परा में ११ वीं शताब्दि के पूर्व मात्र गृहपिच्छ नाम का उल्लेख मिलता है, इसलिये गृहपिच्छ उमाश्रयानि या गृहपिच्छ उमाश्रयामी इस नाम के न तो कोई आधार हुए और न वे तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता हो माने जा सकते हैं।

अब देखना यह है कि आदि तत्त्वार्थसूत्र की रचना किमा की। पूर्वोक्त आधारों से हमारे सामने दोनों दो नाम प्रेष रहते हैं जिन्हें तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता माना जाता है—एक गृहपिच्छ और दूसरे वाचक उमाश्रयानि। दिगम्बर आचार्य गृहपिच्छ का तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता रूप से उल्लेख करते हैं और श्वेताम्बर आचार्य वाचक उमाश्रयानि का। यह माना जा सकता है कि दिगम्बर परम्परा में प्रचलित तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता गृहपिच्छ रहें हैं और श्वेताम्बर परम्परा में प्रचलित तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता वाचक उमाश्रयानि रहे हों पर यहाँ मुख्य विवाद इस बात का नहीं है मुख्य विवाद इस बात का है कि मध्यम मूल तत्त्वार्थसूत्र की रचना किसने की गृहपिच्छने या वाचक उमाश्रयानि ने।

इन समय हमारे सामने तत्त्वार्थसूत्र की दोनों परम्पराओं की दृष्टि से दो आद्य टीकाएँ उपस्थित हैं—एक सत्त्वार्थसिद्धि और दूसरा तत्त्वार्थाधिगम भाष्य। इन दोनों की स्थिति समान है। इन्हें देखकर यह जान सकता पठित है कि अन्य आचार्यों के द्वारा बनाये गये ग्रंथ पर ये दोनों टीकाकार टीका लिख रहे हैं या स्वयं बनाये गये ग्रंथ पर ये टीका लिख रहे हैं। एक कर्तृत्वपने की सिद्धि के लिये 'वक्ष्यामि, निर्वक्ष्याम' इत्यादि जो प्रमाण तत्त्वार्थाधिगम भाष्य में

पाये जाते हैं उनकी सर्वार्थसिद्धि में भी कमी नहीं है। एक बात अवश्य है कि मूल सूत्रों की वमवार रचना के साथ-साथ इन दोनों टीकाओं की रचना हुई होगी, यह इनके देखने से सिद्ध नहीं होता, प्रत्युत इनके देखने से यही ज्ञात होता है कि पूरे तत्त्वार्थसूत्र को सामने रखकर ये टीकाएँ लिखी गई हैं। यन्त्रि सर्वार्थसिद्धि में एक नो पाठभेद पाये जाते हैं तो ऐसे पाठ भेदों की तत्त्वार्थाधिगम भाष्य में कमी नहीं है। अन्तर केवल इतना है कि सर्वार्थसिद्धि में ऐसे पाठभेद का उल्लेख स्पष्ट किया है और तत्त्वार्थाधिगम भाष्य में टीका लिखते समय उसे नजरदाज कर दिया है। उदाहरणार्थ दूसरे अध्याय के अन्तिम सूत्र के भाष्य में प्रथम तो उत्तम पद की व्याख्या कर दी किन्तु बाद में उसे छोड़ दिया। इसी प्रकार चौथे अध्याय के २६ वें सूत्र में लीकान्तिकों के नाम तो नौ गिनाए पर भाष्य में एक नाम छोड़ दिया। फिर भी आश्चर्य यह है कि उत्तरकाल में वाचक समाप्ताति तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता माने जाने लगे। हमने इस विषय की गहराई से छानबीन की है। उससे हम तो इसी निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि तत्त्वार्थाधिगम भाष्यकार और तत्त्वार्थसूत्रकार एक व्यक्ति नहीं हैं।

यह तो मानी हुई बात है कि तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता आगम के गहरे अभ्यासी रहे हैं, इसके बिना इतने प्राज्ञ और व्यवस्थित ग्रन्थ का निर्माण होना कभी भी सम्भव नहीं है पर तत्त्वार्थाधिगम भाष्य के आलोचन से यह पता नहीं लगता कि ये जैनधर्म के सभी विषयों के गहरे अभ्यासी रहे होंगे। उदाहरणार्थ उन्होंने 'उत्तर्त्तुचिञ्च' इस सूत्र की व्याख्या करते हुए उच्चगोत्र और नाचगोत्र के जो लक्षण दिये हैं वे जैन परम्परा के सर्वथा प्रतिकूल हैं। जैन परम्परा में गोत्र कर्म जीना के अमुक प्रकार के परिणामों का निर्वर्तक माना गया है न कि सामाजिक उच्चता और नीचता का निर्वर्तक। जैन कर्मशास्त्र

से आधिक पुण्य पाप और सामाजिक उन्नता तथा नीचता का समर्थन नहीं होता यह बात किसी भी वर्गशास्त्र के अभ्यासी से छिपी हुई नहीं है। उसन इसका महत्त्व मात्र आध्यात्मिक दृष्टि से माना है, तभी तो वह उद्योग और नीचगात्र इनका समावेश जीवविपाकी कर्मा में करता है। मेरा तो स्पष्ट ख्याल है कि भाष्य का रचना जिसनी पुरानी सोची जाती है उतरी पुरानी नहीं है। यह ऐसे समय में ही रचा गया है जब कि भारतवर्ष में जातीयता आकाश को छूने लगी थी और जैनाचार्य भी अपने आध्यात्मिक दर्शन के महत्त्व को भूलकर ब्राह्मण विद्वानों के पिछलग्नु बनने लगे थे।

एक बात और है। दूसरे अध्याय में २१ आधिक भाष का निरुद्ध करते हुए 'लिङ्ग' शब्द आया है। यहाँ इसका 'तीन वेद' अर्थ लिया गया है। इसके बाद यह 'लिङ्ग' शब्द दो जगह पुन आया है—एक तो नीचे अध्याय के 'भयम प्रतसेवना' इत्यादि सूत्र में और दूसरे तसर्वे अध्याय के अन्तिम सूत्र में। मेरा ख्याल है कि मूल में एक स्थल पर पारिभाषिक तिस शब्द का जो अर्थ परिगृहीत है वहाँ अर्थ 'त्रयत्र' भी लिया जाना चाहिये। किन्तु हम देखते हैं कि तत्त्वार्थाधिगम भाष्यकार इस तथ्य को निभाने में असमर्थ रहे। ऐसी एक दो गूटियाँ तथापि सर्वाधमिद्धि में भी देखने को मिलती हैं और इन टीकाओं के आधार से आज तक इन गूटियों की पुनरावृत्ति होती आई है। हम भी उनसे बाहर नहीं हैं। पर तत्त्वार्थाधिगम भाष्य के कर्ता को सूत्रकार मान लेने पर उनकी यह जवाबदारी विशेषरूप में बढ़ जाती है। किन्तु वे इस जवाबदारी को निभान में असमर्थ रहे क्योंकि उन्होंने दूसरे अध्याय में 'लिङ्ग' शब्द की तो परिभाषा दी है जो कि मूल सूत्र से भी फलित होती है उसका वे सधत्र निवाह नहीं कर सके और त्रैत्र अध्याय के

‘सयम प्रतिसेवना—’ इत्यादि सूत्र में वे ज्ञानार्थक वाक्य रखे
लगे जब कि पूर्वोक्त अर्थ करने से ही वही ज्ञान उक्त सूत्रों में

एक बात और है। यह तो तत्त्वार्थसूत्र की रचना करने वाले ने
विदित होता है कि तत्त्वार्थसूत्र की रचना करने वाले ने
ही हो चुकी थी। और भाष्य इसके द्वारा तत्त्वार्थसूत्र में
सूत्रों में ऐसा दोष नहीं रहना चाहिये था कि जिससे
किसी को भी टीका के शब्द का आशय स्पष्ट न हो
है कि भाष्य मान्य मूल सूत्रों में शब्दों के अर्थों को
स्वरूप प्रथम अध्याय का ‘यथोक्त’ शब्दों के अर्थों को
यह सूत्र लिया जा सकता है। इस सूत्र के अर्थों को
पद का अर्थ करने के लिये इसी सूत्र के अर्थों को
भाष्य की सहायता लेनी पड़ता है। इस सूत्र के अर्थों को
मूल सूत्रों के आधार से स्पष्ट नहीं होता।

इन या ऐसे ही दूसरे प्रमाणों से स्पष्ट होता है कि
है कि वाचक उमास्याति मूल सूत्रों में, इति सूत्रों में
गृहपिच्छ आचार्य, निनकादि सूत्रों में, इति सूत्रों में
दिगम्बर आचार्या न उल्लेख किए हैं। इस सूत्रों में
मूल तत्त्वार्थसूत्र पर सहाय्यता लेनी पड़ती है और ज्ञानी
परिवर्तन करके उमी पर तत्त्वार्थसूत्र के अर्थों को स्पष्ट करे।

महत्त्वार्थ

हमने तत्त्वार्थसूत्र के प्राग्भूत अर्थों को स्पष्ट करने के लिये
चरण नहीं दिया है, क्योंकि इस सूत्रों में ज्ञान है कि
आचार्य गृहपिच्छ की रचना करने वाले ने ज्ञान है कि
मे पाया जाता है, इसलिये इस सूत्रों में यह सर्वाधिकार
का ही अर्थ माना जाना चाहिये। इस सूत्रों में ज्ञान

छलेख 'शास्त्रार्थ मूत्रकारा प्राहु' ३५ रूप से करते हैं पर इसी पुष्टि में अभी कोई दूसरा प्राल प्रमाण नहीं मिला है। यदि यह तन्त्राधमूत्र का अधिभाज्य अङ्ग होता तो इस पर आचार्य पृथ्वपाद और अकलकदम्ब प्रवक्ष्य ही टीका लिखते। अभी तो फेवल इतना ही कहा जा सकता है कि आचार्य त्रिद्यानम् इसे तन्त्राधमूत्र के कृता का महत्त्वपूर्ण मानत रहे हैं। यह भी सम्भव है कि मूत्रकार से उनके मतलब नत्वायसून के पिछले सभी टीकाराओं से रहा हो। जो कुछ भी हो अभी यह प्रश्न विचारणीय है।

इतिहास का विषय जितना गम साध्य है उतना ही वह गवेषणात्मक भी है। प्रस्तुत प्रस्तावना मुझे दो तीन दिन में ही लिखनी पड़ी है। यदि सत्र प्रसार का सुविधा मिल सकी तो इस विषय पर मैं सागापाग प्रसार डालने का प्रयत्न करूँगा ऐसी मुझे आशा है।

आयण शुभा १४

बी० सं० २७६

}

शूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री

तत्त्वार्थमूत्र

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग ॥१॥ तत्त्वार्थश्रद्धान
सम्यग्दर्शनम् ॥ २ ॥ तन्निसर्गादिधिगमाद्वा ॥ ३ ॥ जीवाजीवा-
स्त्रयबन्धसवरनिर्जरामोक्षास्तत्त्वम् ॥ ४ ॥ नामस्थापनाद्रूपभावत-
स्तन्व्यास* ॥ ५ ॥ प्रमाणनयैरधिगम* ॥ ६ ॥ निर्देशस्वामित्व
साधनाऽधिकरणस्थितिविधानत ॥ ७ ॥ सत्सख्याच्चेत्स्पर्शन
कालान्तरभावात्पबहुत्तैश्च ॥ ८ ॥ मतिध्रुतावधिगमन.पर्ययकेवलानि
ज्ञानम् ॥ ९ ॥ तत्प्रमाणे ॥ १० ॥ आद्ये परोक्षम् ॥ ११ ॥
प्रत्यक्षमन्यत् ॥ १२ ॥ मति स्मृति सज्ञा चिन्ताऽमिनिबोध
इत्यनर्थान्तरम् ॥ १३ ॥ तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ॥ १४ ॥
अवग्रहेहाऽध्यायधारणा ॥ १५ ॥ बहुबहुविधचिन्ताऽनि.सृताऽनुक्त
ध्रुवाणां सेतराणाम् ॥ १६ ॥ अर्थस्य ॥ १७ ॥ व्यञ्जनस्याग्रह
॥ १८ ॥ न चक्षुरनिन्द्रियाम्याम् ॥ १९ ॥ श्रुत मतिपूर्वद्वयने-
कद्वादशमेदम् ॥ २० ॥ भवप्रत्ययोऽगधिदवनारकाणाम् ॥ २१ ॥
क्षयोपशमनिमित्त पङ्क्तिरूप शेषाणाम् ॥ २२ ॥ ऋजुविपुल-
मती मन पर्यय* ॥ २३ ॥ निशुद्धचप्रतिपाताभ्या तद्विशेष*
॥ २४ ॥ विशुद्धिचेत्स्वामिनिषेभ्योऽवधिगमन.पर्ययोः ॥ २५ ॥
मतिश्रुतयोर्निबन्धो द्रव्येऽसर्वपर्ययिषु ॥ २६ ॥ रूपिण्यवधे

॥ २७ ॥ तदनन्तगागे मन पर्ययस्य ॥ २८ ॥ सर्वद्रव्यपर्यायपु
 केवलस्य ॥ २९ ॥ एकादीनि माज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्म्य
 ॥ ३० ॥ मतिश्रुतावधयो विपर्ययश्च ॥ ३१ ॥ सदसत्तोरविशेषा
 ददृच्छोपलब्धेरुन्मत्तवत् ॥ ३२ ॥ नंगमसप्रद्वयवहारजुगुप्सुशब्द
 समभिरुद्वेयभूता नया ॥ ३३ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥



श्रीपशमिकृष्णायिकौ भावौ मिथश्च जीवस्य स्वतन्त्रमौदयिक-
 पारिणामिकौ च ॥ १ ॥ द्विनवाष्टादशैरुर्विंशतित्रिमेदा यथाक्रमम्
 ॥ २ ॥ सम्यक्त्वचारित्रे ॥ ३ ॥ ज्ञानदर्शनज्ञानलाममोगोपभोग
 वीर्याणि च ॥ ४ ॥ ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रिपञ्चमेदा-
 मस्यक्त्वचारित्रसयमासयमाश्च ॥ ५ ॥ गतिकषायलिङ्गमिध्या
 दर्शनाज्ञानासयतासिद्धलेख्याश्चतुश्चतुस्त्र्येकैरुपड्विमेदाः ॥ ६ ॥
 जीवमन्यामव्ययानि च ॥ ७ ॥ उपयोगो लक्षणम् ॥ ८ ॥
 द्वित्रिविधोऽष्टचतुर्भेदः ॥ ९ ॥ सत्सारिणो मुक्ताश्च ॥ १० ॥ समन-
 स्कामनस्काः ॥ ११ ॥ सत्सारिणस्तसस्थावरा ॥ १२ ॥ पृथिव्य-
 स्तेजोवायुवनस्पतय स्थावराः ॥ १३ ॥ द्वीन्द्रियादयस्त्रिमा ॥ १४ ॥
 पञ्चेन्द्रियाणि ॥ १५ ॥ द्विविधानि ॥ १६ ॥ निर्वृत्त्युपकरणे
 द्रव्येन्द्रियम् ॥ १७ ॥ लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥
 स्पर्शनरमनघ्राणचक्षु श्रोत्राणि ॥ १९ ॥ स्पर्शस्मगन्धवर्णशब्दा

स्तदर्थः ॥२०॥ श्रुतमनिन्द्रियस्य ॥ २१ ॥ वनस्पत्यन्तानामेकम्
 ॥ २२ ॥ कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैरुष्ट्रानि ॥२३॥
 सङ्घिनः समनस्काः ॥ २४ ॥ विग्रहगतौ कर्मयोगः ॥ २५ ॥
 अनुश्रेणि गतिः ॥ २६ ॥ अविग्रहा जीवस्य ॥ २७ ॥ विग्रहवती
 च समारिणः प्राक्चतुर्भ्यः ॥ २८ ॥ एकसमयाऽविग्रहा ॥ २९ ॥
 एक द्वौ त्रीन्वाऽनाहारकः ॥ ३० ॥ सम्मूर्च्छनगर्भोऽपपादा जन्म
 ॥ ३१ ॥ सचित्तशीतसवृताः सेतरा मिश्राश्चैकशस्तद्योनयः ॥३२॥
 जरायुजाण्डजपोतानां गर्भः ॥३३॥ देवनारकाणामुपपादः ॥३४॥
 शेषाणां सम्मूर्च्छनम् ॥ ३५ ॥ औदारिकवेक्रियिकाहारकतेजस
 कार्मणानि शरीराणि ॥३६॥ पर पर सूक्ष्मम् ॥ ३७ ॥ प्रदशतोऽ
 सख्येयगुण प्राक् तैजमात् ॥ ३८ ॥ अनतगुणे परे ॥ ३९ ॥
 अप्रतीघाते ॥ ४० ॥ अनादिसम्बन्धे च ॥४१॥ सर्वस्य ॥४२॥
 तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्भ्यः ॥ ४३ ॥ निरुप
 भोगमन्त्यम् ॥४४॥ गर्भसम्मूर्च्छनजमाद्यम् ॥४५ ॥ औपपादिक
 वैक्रियिकम् ॥४६॥ लघिप्रत्यय च ॥४७॥ तैजसमपि ॥४८॥
 शुभ विशुद्धमव्याधाति चाहारक प्रमत्तसयतस्यैव ॥ ४९ ॥
 नारकसम्मूर्च्छिनो नपुंसकानि ॥ ५० ॥ न देवाः ॥ ५१ ॥
 शेषास्त्रिवेदाः ॥ ५२ ॥ औपपादिकचरमोत्तमदहाऽमख्येयवर्षा
 युपोऽनपवर्त्यायुषः ॥ ५३ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

रत्नशर्कराबालुनापङ्कधूमतमोमहानमध्रमा भूमयो घनाम्बु
 वाताकाशप्रतिष्ठा सप्ताधोऽन ॥ १ ॥ तासु त्रिंशत्पञ्चविंशति
 पञ्चदशदशत्रिपञ्चोत्तैकनरकशतसहस्राणि पञ्च चैव यथाक्रमम्
 ॥ २ ॥ नारका नित्याशुभतरत्नेस्यापरिणामदेहवेदनाभिक्रिया
 ॥ ३ ॥ परस्परोदीरितदुःखा ॥ ४ ॥ सङ्घिष्टासुरोदीरितदुःखाश्च
 प्राक्चतुर्ध्या ॥ ५ ॥ तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिं
 शत्मागरोपमा सत्त्वाना परा स्थिति ॥ ६ ॥ जम्बूद्वीपलक्षणो
 दादय शुभनामानो द्वीपसमुद्रा ॥ ७ ॥ द्विद्विंशिकम्मा पूर्व
 पूर्णपरिक्षेपिणो वलयाकृतय ॥ ८ ॥ तन्मध्ये मेरुनाभिर्धृतो योजन
 शतमहस्रविंशिकम्भो जम्बूद्वीप ॥ ९ ॥ भरतहैमवतहरिनिदेहभूपक
 हैरण्यवतैराधतवर्षा क्षेत्राणि ॥ १० ॥ तद्विभाजिन पूर्वापरायता
 हिमवन्महाहिमवन्निपधनीलरुक्मिशिरारिणो वर्षधरपर्णता ॥ ११ ॥
 हेमार्जुनतपनीयधैर्यरजतहेममया ॥ १२ ॥ मणिविचित्रपार्श्व
 उपरि मूले च तुल्यविस्तारा ॥ १३ ॥ पद्ममहापद्मतिमिञ्छ
 केसरिमहापुण्डरीकपुण्डरीका हृदास्तेषामुपरि ॥ १४ ॥ प्रथमो
 योजनसहस्रायामस्तदर्द्धविंशिकम्भो हृद ॥ १५ ॥ दशयोजनायगाह
 ॥ १६ ॥ तन्मध्ये योजन पुष्करम् ॥ १७ ॥ तद्द्विगुणद्विगुणा
 हृदा पुष्कराणि च ॥ १८ ॥ तन्निवासिन्यो दन्व श्रीहीधृति
 कीर्तिबुद्धिलक्ष्म्य पन्थोपमस्थितय सप्तमानिकपरिपत्का ॥ १९ ॥
 गङ्गासिंधुरोहिद्रोहितास्याहरिद्वरिका तासीतासीतोदानारीनरका-
 न्तासुवर्णरूपवृत्तारक्तारक्तोदा सरितस्तन्मध्यगा ॥ २० ॥ द्वयो

द्वयो पूर्वा, पूर्वगा ॥२१॥ शेषास्त्वपरगा ॥२२॥ चतुर्दश-
 नदीमहस्रपरिवृता गङ्गासिन्ध्यादयो नद्य ॥२३॥ भरत षड्विं-
 शतिपञ्चयोजनशतविस्तारः षट्चैकोनविंशतिमागा योजनस्य
 ॥२४॥ तद्द्विगुणद्विगुणविस्तारा वर्षधरवर्षा विदेहान्ता ॥२५॥
 उत्तरा दक्षिणतुल्या ॥२६॥ भरतैराजतयोर्द्विद्वाप्तौ षट्समया-
 म्यामुत्तमर्षिण्यवसर्पिणीभ्याम् ॥ २७ ॥ ताम्यामपरा भूमयोऽ-
 वस्थिता ॥ २८ ॥ एकद्वित्रिपल्योपमस्थितयो हैमवतकहारिवर्ष-
 कदैवकुरवका ॥ २९ ॥ तयोत्तरा ॥ ३० ॥ विदेहेषु सरयेय-
 काला ॥३१॥ भरतस्य त्रिष्कम्भो जम्बूद्वीपस्य नवतिशतभागः
 ॥३२॥ द्विर्धातकीखण्डे ॥ ३३ ॥ पुष्करार्द्धे च ॥३४॥ प्राच्या-
 नुपोत्तरान्मनुष्या ॥३५॥ आर्या म्लेच्छाश्च ॥ ३६ ॥ भरतैराजत-
 विदेहा कर्मभूमयोऽन्यत्र देवकुरुत्तरकुरुष्य ॥३७॥ नृस्थिती-
 परावर त्रिपल्योपमान्तर्मुहूर्ते ॥३८॥ तिर्यग्योनिजाना च ॥३९॥
 इति तत्त्वाधाधिगमे मोक्षशास्त्रे तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥



देवाश्चतुर्णिकायाः ॥ १ ॥ आदितस्त्रिषु पीतान्तलेरयाः
 ॥२॥ दशाष्टपञ्चद्वादशत्रिकल्पा कल्पोपपन्नपर्यन्ताः ॥ ३ ॥
 इन्द्रमामानिकत्रायस्त्रिंशपारिषदात्मरक्षलोकपालानीरुप्रकीर्णकाभि-
 योग्यकिञ्चिपिक्कारश्चैकशः ॥ ४ ॥ त्रायस्त्रिंशलोकपालवज्र्या-
 व्यन्तरज्योतिष्का ॥ ५ ॥ पूर्वयोर्द्वौन्द्राः ॥ ६ ॥ कायप्रवीचारा

बन्धमौल्यस्थौल्यसस्थानभेदतमश्वायाऽऽतपोद्योतवन्तश्च ॥२४॥
 अणुर स्कन्धाश्च ॥ २५ ॥ भेदमट्धातेभ्य उत्पद्यन्ते ॥ २६ ॥
 मेदादणु ॥ २७ ॥ भेदमह्धाताभ्यां चाक्षुष ॥ २८ ॥ सद्वद्रव्य
 लक्षणम् ॥२९॥ उत्पादव्ययधौव्ययुक्तं मत् ॥३०॥ तद्भावाव्यय
 नित्यम् ॥३१॥ अपितानर्पितमिद्वे ॥३२॥ स्निग्धरूक्षत्वोद्वन्ध'
 ॥ ३३ ॥ न लघन्यगुणानाम् ॥ ३४ ॥ गुणसाम्ये मद्यशानाम्
 ॥३५॥ द्वयधिकादिगुणानां तु ॥३६॥ ब धेऽधिकौ पारिणामिकौ
 च ॥३७॥ गुणपर्ययगद्व्यम् ॥३८॥ कालश्च ॥३९॥ मोऽनन्त-
 समय' ॥ ४० ॥ द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणा ॥ ४१ ॥ तद्भावा
 परिणाम ॥ ४२ ॥

इति सत्त्वार्वाधिगमे मोक्षशास्त्रे पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

कायवाङ्मन कर्मयोग ॥ १ ॥ स आस्त्रव ॥ २ ॥
 शुभ पुण्यस्याशुभाः पापस्य ॥ ३ ॥ सकृपायारूपायो साम्भरा
 पित्रेभ्यर्पापययो ॥४॥ इन्द्रियरूपायाऽतक्रिपाः पञ्चचतुःपञ्चपञ्च
 त्रिंशतिसंख्याः पूर्वस्य भेदा ॥ ५ ॥ तीव्रमन्दज्ञाताज्ञातमायाधि
 कः खवीयविशेषेभ्यस्तद्विशेष ॥६॥ अधिकरण जीवाजीवा ॥७॥
 आद्य सरम्मममारम्भारम्भयोगकृतकारितानुमतरूपायविशेषैस्त्रि
 द्विस्त्रिचतुष्टयैश्च ॥८॥ निर्गर्वनानिचेषसयोगनिसर्गाद्विचतुर्दिनि
 भेदा परम् ॥ ९ ॥ तत्प्रदोषनिह्वयमात्मर्यान्तरायासादनोपघाता
 ज्ञानदर्शनावरणयो ॥ १० ॥ दुःखशोऽतापाक् दनवधपरिदेवना

न्यात्मपरोमयस्थान्यमद्वेद्यस्य ॥११॥ भूतव्रत्यनुकम्पादानमरा-
 गसयमादियोग चान्तिः शौचमिति सद्वेद्यस्य ॥ १२ ॥ केवल-
 धृतमघघर्मन्त्रेवागर्णवादो दर्शनमोहस्य ॥ १३ ॥ कषायोदया
 क्षीत्रपरिणामधारित्रिमोहस्य ॥ १४ ॥ बह्वात्मपरिग्रहत्वं नारक-
 म्यायुषः ॥ १५ ॥ माया तैर्यग्योनस्य ॥ १६ ॥ अल्पारम्भ
 परिग्रहत्वं मानुषस्य ॥ १७ ॥ स्वमात्रमार्दवं च ॥ १८ ॥
 निःशीलव्रतत्वं च मर्षेणाम् ॥१९॥ सरागसयमसयमासयमाका-
 मनिर्जराजालतर्पामि देवस्य ॥ २० ॥ सम्पत्तयश्च ॥ २१ ॥
 योगयुक्ता निमवादन चाशुमस्य नाग्न ॥ २२ ॥ तद्विपरीत
 शुभस्य ॥ २३ ॥ दर्शनविशुद्धिर्निनयसम्पन्नता शीलव्रतेष्वनवी-
 चारोऽभीक्ष्णज्ञानोपयोगसवेगो शक्तितस्त्योगवपसी साधुसमाधि-
 र्ययाऽवृत्यरुणमर्हदाचार्यबहुश्रुतप्रचनमक्तिरावरयकापरिहाणिर्मा-
 र्गप्रभाषना प्रचनवत्सलत्वमिति तीर्थकरत्वस्य ॥२४॥ परात्म-
 निन्दाप्रशप्ते मदसद्गुणोच्छादनोद्धारणे च नीचैर्गोत्रस्य ॥२५॥
 तद्विपर्ययो नीचैर्वृत्त्यनुत्पेक्षौ चोत्तरस्य ॥२६॥ विन्नकण्ठमन्त-
 रायस्य ॥ २७ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे षष्ठोऽध्यायः ॥ ६ ॥

हिंसाऽनृतस्तेयान्नद्रपरिग्रहभ्यो निरतिर्त्रतम् ॥ १ ॥ देश-
 मर्षतोऽणुमहती ॥ २ ॥ तत्स्थेयार्थं मानना पञ्च पञ्च ॥ ३ ॥
 वाङ्मनीगुप्तीर्यादाननिचेपणसमित्यालोकितपानमोजनानि पञ्च

नारकतैर्यग्योनमानुषदैवानि ॥ १० ॥ गतिज्ञातिशरीराङ्गोपाङ्ग
निर्माणवधनसघातसस्थानसहननस्पर्शरसगन्धवणानुपूव्यगुरुलघूप
घातपरघातातपोद्योतोच्छ्वासप्रिह्वायोगतय प्रत्येकशरीरत्रयसुम
गसुस्तरशुभघ्नमपर्याप्तिस्थिरादययश क्रीर्तिसेतराणि तीर्थकरत्य
च ॥ ११ ॥ उचैनाचैश्च ॥ १२ ॥ दानलाममोगोपमोगरीर्याणाम्
॥ १३ ॥ आदितस्त्रिस्तुणामतरायस्य च त्रिंशत्मागरोपमकोटी
कोट्य परा स्थिति ॥ १४ ॥ सप्तविमोहनीयस्य ॥ १५ ॥
विंशतिर्नामगोत्रयो ॥ १६ ॥ त्रयस्त्रिंशत्सागगोपमाषयायुष ॥ १७ ॥
अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य ॥ १८ ॥ नामगोत्रयोरष्टौ ॥ १९ ॥
शेषाणामतर्मुहूर्ता ॥ २० ॥ त्रिषाञ्जोऽनुभव ॥ २१ ॥ म
यधानाम ॥ २२ ॥ ततश्च निर्जरा ॥ २३ ॥ नामप्रत्यया सर्गतो
योगविशेषात्सर्वमैकक्षेत्रावगाहस्थिता सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तान्त
प्रदेशा ॥ २४ ॥ सद्देवशुभायुनोमगोत्राणि पुण्यम् ॥ २५ ॥
अतोऽन्यत्पापम् ॥ २६ ॥

इति षट्त्रयाधाधिगमे भोक्तृशास्त्रेऽष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

असन्ननिरोधः सन्न ॥ १ ॥ स शुप्तिसमितिधमानुप्रेक्षा
परीषद्भजयचारित्रै ॥ २ ॥ तपसा निर्जरा च ॥ ३ ॥ सम्यग्योग
निग्रहो शुप्ति ॥ ४ ॥ ईर्यामर्पणदाननिक्षेपोत्सर्गा समितय,
॥ ५ ॥ उत्तमचमामाढवार्जवसत्यशौचसयमतपस्त्यागाऽकिञ्चन्य
ब्रह्मचर्याणि धर्म ॥ ६ ॥ अनित्याशरणससारैकन्यत्व । शुच्या
स्रवमवरनिर्जरा लोकयोधिदुर्लभधर्मस्वारयातत्तज्जानुचिन्तनमनुप्रेक्षा

॥ ७ ॥ मार्गच्यवननिजराथ परिषोढव्याः परीपहा ॥ ८ ॥
 क्षत्रिपासाशीतोष्णदशमशक्रान्ग्यारतिस्त्रीचर्चानिपद्याशय्याक्रो-
 शवययाचनालाभरोगगुणस्पर्शमलमत्कारपुरस्कारप्रज्ञाज्ञानादर्श-
 नानि ॥ ९ ॥ सूक्ष्मसाम्परायच्छत्रस्थवीतरोगयोश्चतुर्दश ॥ १० ॥
 एकादश जिने ॥ ११ ॥ बादरसाम्पराये सर्वे ॥ १२ ॥ ज्ञानानुरागे
 प्रज्ञाज्ञाने ॥ १३ ॥ दर्शनमोहान्तराययोरदर्शनलामौ ॥ १४ ॥
 चरित्रमोहे नाग्यारतिस्त्रीनिपद्याक्रोशयाचनासत्कारपुरस्कारा-
 ॥ १५ ॥ वेदनीये शेषा ॥ १६ ॥ एकादयो भाज्या युगपदे
 कस्मिन्नेकोनविंशति ॥ १७ ॥ सामायिकच्छेदोपस्थापनापरिहार-
 विशुद्धिसूक्ष्मसाम्पराययथाख्यातमिति चारित्रम् ॥ १८ ॥ अन-
 शनावमौदर्यवृत्तिपरिसंख्यानरसपरित्यागविविक्तशय्यासनकाय
 क्लेशा बाह्य तप ॥ १९ ॥ प्रायश्चित्तनिषेधयथाश्रमस्याध्याय
 व्युत्सर्गध्यानान्युत्तरम् ॥ २० ॥ नवचतुर्दशपञ्चद्विमेदा यथाक्रम
 प्राध्यानात् ॥ २१ ॥ अलोचनाप्रतिक्रमणतदुभयविधेकव्युत्सर्ग-
 तपश्छेदपरिहारोपस्थापना ॥ २२ ॥ ज्ञानदर्शनचारित्र्योपचारा-
 ॥ २३ ॥ आचार्योपाध्यायतपस्विशैक्ष्यग्लानगणकुलसघसाधुमनो
 ज्ञानाम् ॥ २४ ॥ तावनापृच्छनानुप्रेक्षाभ्यायधर्मोपदशा ॥ २५ ॥
 बाह्याभ्यतरोपध्याः ॥ २६ ॥ आतरोद्बोधम्यशुक्लानि ॥ २७ ॥ परे
 मोक्षहेतु ॥ २८ ॥ आर्तममनोज्ञस्य सम्प्रयोगे तद्विप्रयोगाय
 स्मृतिसमन्वाहारा ॥ २९ ॥ विपरीत मनोज्ञस्य ॥ ३० ॥ वेदनायाश्च
 ॥ ३१ ॥ निदान च ॥ ३२ ॥ तदविरतदेशविरतप्रमत्तसयतानाम्
 ॥ ३३ ॥ हिमामृतस्तेयविषयसरस्वत्येभ्यो रौद्रमविरतदेशविरतयो-

॥ ३५ ॥ आजापायविषाकमस्थानत्रिचयाय धर्म्यम् ॥ ३६ ॥
 शुक्ले चाद्ये पूर्वविदः ॥ ३७ ॥ परे केवलिनः ॥ ३८ ॥ पृथक्त्वकेव
 नितर्कसूक्ष्मक्रियाप्रतिपातिव्युपरतक्रिया निवर्तीनि ॥ ३९ ॥ ज्यै
 कयोगकाययोगयोगानाम् ॥ ४० ॥ एकाग्रये सवितर्कवीचारे पूव
 ॥ ४१ ॥ अग्रोचार द्वितीयम् ॥ ४२ ॥ वितर्कश्रुतम् ॥ ४३ ॥ वीचारो
 ऽर्थव्यञ्जनयोगसक्राति ॥ ४४ ॥ मम्यग्टिश्चान्नरुजिरतानन्त
 त्रियोजकदर्शनमोहक्षपकोपशमकापशान्तमोहक्षपकुचीणमोहपिना
 क्रमशोऽमख्येयगुणनिजरा ॥ ४५ ॥ पुलारुनकुशदृशीलनिर्गन्ध
 स्नातका निर्ग्रन्था ॥ ४६ ॥ सयमश्रुतप्रतिसेवनातीर्थलिगलेरयो
 पपादस्थानविरूपतः माध्या ॥ ४७ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगम मोक्षशास्त्रे त्रयमाध्याय ॥ ६ ॥

मोहचयाज्ज्ञानदशनापरणान्तरायक्षयाच्च केवलम् ॥ १ ॥
 धन्यदृष्ट्यभावनिर्जराभ्या रुत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्षः ॥ २ ॥
 औपशमिकादिमव्यत्वाना च ॥ ३ ॥ अन्यत्र केवलमम्यकत्वज्ञान
 दर्शनसिद्धरवेभ्यः ॥ ४ ॥ तदनन्तरमूर्ध्व गच्छत्यालोकान्तात् ॥ ५ ॥
 पूर्णप्रयोगादसगत्वाद्बन्धछेदात्तथागतिपरिणामाश्च ॥ ६ ॥ आवि
 द्बकुलालचक्रवद्व्यपगतलपलापुनर्देरण्डबीजवदग्निशिष्टापच ॥ ७ ॥
 धर्मास्तिकायामात्रात् ॥ ८ ॥ क्षेत्रकालगतिलिगतीर्थचारित्रप्रत्येक
 शुद्धबोधितज्ञानाप्रगाहनातरसख्याल्पबहुत्यत साध्या ॥ ९ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे दशमाध्याय ॥ १० ॥

विषयानुक्रम

पहला अध्याय

विषय	पृष्ठ
मौल्यनिका	१
मौल्यमार्ग का निर्देश	१
मोक्ष का स्वरूप	२
मोक्ष के साधनों का स्वभाव	२
मोक्ष की साधनता	२
सम्यक् विशेषण की साधकता	४
माहृषय सम्प्रदाय	४
साधन विचार	४
माहृषय के अकारण साधन	५
सम्यग्दर्शन का लक्षण	५
सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के हेतु	६
निमग्न और अधिगम्य भाव का अर्थ	६
निमग्न और अधिगम्य सम्यग्दर्शन का उत्पत्ति का हेतु	७
अन्य साधनों का समन्वय	७
काल की अप्रधानता	८
सम्यग्दर्शन के अन्तर्गत कारण	८
तत्त्वों का नाम निर्देश	८
निश्चेष्टा का नाम निश्चेष्टा	११
निश्चेष्टा के भेद	१२

विषय	पृष्ठ
तत्त्वों के जानने के उपाय	१३
तत्त्वों का विस्तृत ज्ञान प्राप्त करने के लिये कुछ अनुयोग द्वारों का निर्देश	१४
सम्यग्ज्ञान के भेद	१७
प्रमाण चर्चा	१९
प्रमाण और उनके भेद	१९
सतिज्ञान के पर्यायवाची नाम	२०
सति आदि पर्यायवाची हैं इसका समर्थन	२१
भग्य मत का उल्लेख	२३
सतिज्ञान की प्रवृत्ति के निमित्त	२३
सतिज्ञान के भेद	२७
अवग्रह आदि का स्वरूप	५
अवग्रह आदि के विषयभूत पदार्थों के भेद	२७
नि मृत-निर्नि मृत विचार	३०
उक्त-अनुक्त विचार	३१
उक्त पदार्थों के ज्ञान का अनुपाय	३१
अवग्रह आदि चारों का विषय	३२
सूत्र का आशय	३२
भय का परिभाषा	३२
भय की अन्य परिभाषा	३३
भय की उभयात्मकता	३३
अन्यमत निरास	३४
अवग्रह का दूसरा भेद	३५
उक्त सूत्रों का आशय	३५
अन्य मतका निर्देश	३५

विषय	४८
श्रुतज्ञान का स्वरूप और उसके भेद	७
अधिज्ञान के भेद और उनके स्वामी	४७
मनःपर्ययज्ञान के भेद और उनका अन्तर	४६
अधि और मनःपर्यय का अन्तर	४८
पौण्ड्र ज्ञानों के विषय	४९
एक साथ एक आत्मा में कम से कम और अधि से अधि	
रहित ज्ञानसम्भव है इसका सुतासा	५१
मति आदि तीनों ज्ञानों की विपर्यया और उसमें हेतु	५४
नय के भेद	५६
नयनिरूपण की प्रथमि	५७
अलग १३ उपलक्षण की स्पष्टता	५८
नयनिरूपण का प्राप्तिप्रतिष्ठा का कारण	६१
नैन दृष्टान्त से अन्य ज्ञानों में अन्तर	६
नयका सामान्य लक्षण	८
नयके मुख्य भेद और उनका स्वरूप	६३
नैराभादि नयोंका स्वरूप	६५
नैराभास	६९
सप्रहृत्य	६७
व्यवहार नय	६७
अज्ञान नय	६८
अज्ञान नय	६९
समभिरूप नय	७
प्रवृत्त नय	७१
पुनःपुनः नयों के विषय की महानता और उतर	
उत्तर नयों के विषय की अल्पता का समर्थन	

विषय	१४
मानों नव द्रव्यार्थिक और पदार्थार्थिक इन ११ भागों में बंटे हुए हैं	१०
परम्परामादेश्वरता	१३

दूसरा अध्याय

पाँच भाषों उनके भेद और उदाहरण	४४
स्वतन्त्र विचार	४७
क्रियों के कितने भाग माने हैं	४७
आपराधिक भाव के भेद	४८
साधक भाव के भेद	४८
क्षोपापराधिक भाव के भेद	४९
औद्योगिक भाव के भेद	८२
पारिवर्तनिक भाव के भेद	८३
जीवों का लक्षण	८४
उपयोग के भेद	८७
उपयोग के दो भेद और उनके विषय	१७
अन्य प्रकार के उपयोग के दो भेद	८८
मानव उपयोग के लक्षण	१८
मानव उपयोग के चार भेद	८९
जीवों के भेद	८९
समस्त जीवों के भेद प्रभेद	९०
इन्द्रियों की संख्या, भेद प्रभेद, नाम निष्पत्ति और विषय	९३
इन्द्रियों के स्वामी	१०२
अन्तराल गति सम्बन्धी विशेष जानकारी के लिये याग आदि विशेष बातों का वर्णन	१०६

विषय	पृष्ठ
याग के भेद	१०६
गति का नियम	१०८
गति के भेद व मुक्त जाव की गति	१०८
मसारा जावों का गति	१०९
अनाहारक का काल	११०
जन्म और योनि के भेद तथा उनके स्वामी	११०
जन्म के भेद	११३
यानि के भेद	११३
किस यानि में कौन जाव जन्म लेते हैं? इसका सुझाव	११४
जन्म के स्वामी	११५
पाच शरीरों का नाम निर्दश और उनके संस्थ व में विशेष उल्लेख	११६
शरीर के भेद और उनकी व्याख्या	११७
शरीरों में उत्तरांतर सूक्ष्मता	११९
उन पाच शरीरों के द्रव्य का परिमाण	११९
अन्तिम दो शरीरों का स्वभाव	१२०
काल	१२१
स्वामी	१२२
एक एक जाव के मातृ मध्य शरीरों की संख्या	१२२
उत्तमोत्तम विचार	१२३
जन्ममिदना और नैमित्तिकता	१२४
वेदों के स्वामी	१२६
वेदों का ग्रन्थ	१२७
सुन्वत्त्वय	१२७
वेदों के भेद	१२७
काल	१२८

विषय	पृष्ठ
आदिके तीन निकायोंकी लेखा	१६७
चार निकायों के अन्तर भेद	१६८
चार निकायों के भेदोंके अन्तर भेद	१६८
प्रथम दो निकायोंमें इन्द्रों की मर्यादा नियम	१७०
देवोंमें काम सुर वर्णन	१७१
मन्वन्तरीय और व्यन्तरीयके भेदका वर्णन	१७३
मन्वन्तरीयों के भेद	१७३
व्यन्तरीयोंकी विशेष वर्णन	१७४
उपलब्धियों के भेद और उनका विशेष वर्णन	१७५
निवाम भयान	१७५
चार व्यापक	१७७
फल विभाग का कारण	१७७
स्थिर उपलब्धि मण्डल	१७८
वैमानिका के भेद और उनका वर्णन	१७९
वैमानिक व उनके भेद	१८०
वैमानिक देवोंमें जिन विषयों की उत्तरोत्तर अधिकता	
व होनता है उनका निर्णय	१८१
स्थिति	१८२
प्रभाव	१८२
सुर	१८३
धुनि	१८३
रश्मिबिम्ब	१८४
इन्द्रियविषय	१८४
अवधिबिम्ब	१८४
गति	१८४

विषय	पृष्ठ
शरार	१८४
परिग्रह	१८४
अभिमान	१८५
उच्छ्वास आत्मिका वर्णन	१८५
उच्छ्वास	१८५
आहार	१८५
धैमानिकोंमें क्षेय विचार	१८७
कल्पोंकी गणना	१८७
लौकान्तिक देवोंका वर्णन	१८८
अनुसार विमानके देवोंके विषयमें खाम नियम	१८९
तिर्यचों का स्वरूप	१९०
भवनवासियों की उत्कृष्ट स्थितिका वर्णन	१९१
धैमानिकोंकी उत्कृष्ट स्थिति	१९२
धैमानिकोंकी जघन्य स्थिति	१९४
नारकोंकी जघन्य स्थिति	१९५
भवनवासियों की जघन्य स्थिति	१९६
द्व्यन्तरो की स्थिति	१९६
व्योतिकों की स्थिति	१९७
लौकान्तिकों की स्थिति	१९७

पाचवा अध्याय

अजीवास्तिकाय के भेद	१९८
ईश्वर का पञ्चम	१९९

विषय	पृष्ठ
घातिमोहनाय	२९२
नरकाय	२९३
तिर्यचाय कमके आखव	२९३
मनुष्याय	२९४
ज्जरोँ आयुओं क आखव	२९४
नेशाय कम क	२९४
सैमानिक म्वा का आयु के आखव	२९५
अशुभ नाम कम के	२९६
शुभ	२९६
तागैकर	२९६
नाचगाय कम क	२९८
उद्यगाय	२९८
अम्भराय कम क	२९८

मातवों अष्योय

जत का स्वरूप	३००
जत के भेद	३०८
जता की भावनाएँ	३०९
कुछ अन्य सामान्य भावनाएँ जिनसे उक्त जतों की पुष्टि हो	३१४
हिंसा का स्वरूप	३१६
हिंसा का सामानिक अर्थ	३१७
हिंसा का मयिताथ	३१७
जान का मयिम बड़ा भूल ही हिंसा का कारण है	३१८
हिंसा क मयिम व उसके कारण	३२१

विषय	पृष्ठ
अमय का स्वरूप	३०२
चोरो का स्वरूप	३०४
अप्रमद का स्वरूप	३०७
परिमद का स्वरूप	३०८
व्रता का स्वरूप	३३७
व्रतों के भेद	३३८
अगारी व्रतों का विशेष खुलासा	३८०
पाँच अणुव्रत	३४१
गान गुणव्रत	३४१
चार शिक्षाव्रत	३४२
सम्यग्दर्शन के अतीचार	३४६
व्रत और शील अतीचारों की मर्यादा और उनका निर्देश	३४८
अहिंसाव्रत के अतीचार	३४९
सत्याणुव्रत के अतीचार	३५१
अचौराणुव्रत के अतीचार	३५२
ब्रह्मचर्याणुव्रत के अतीचार	३५३
परिमदपरिमाणव्रत के अतीचार	३५४
दिनविरतिव्रत के अतीचार	३५५
देशविरतिव्रत के अतीचार	३५५
अनमन्यविरति व्रत के अतीचार	३५६
सामयिक व्रत के अतीचार	३५७
प्राप्तोपवास व्रत के अतीचार	३५७
उपभोगपरिमोग व्रत के अतीचार	३५८
अनिधिमविभाग व्रत के अतीचार	३५८

विषय

पृष्ठ

मज्झिमा निकाय का अन्वयार्थ	३५५
दान का स्वरूप और उसकी विशेषता	३५५
विधि का विशेषता	३५५
द्रव्य की विशेषता	३५५
गता का विशेषता	३५५
पात्र का विशेषता	३५५

आठवाँ अध्याय

बन्ध के हेतुओं का निदर्श	३६७
मिथ्या ज्ञान	३६७
गमाय	३६७
कथाय	३६७
याग	३६७
बन्ध का स्वरूप और उसके भेद	३६९
प्रकृतिबन्ध के मूल भेदों का नाम निदर्श	३७७
सूत्र पृथिव्या का स्वरूप	३७७
सूत्र पृथिवी के पाठ क्रम में हनु	३७७
मूल प्रकृतिके अष्टादश भेदों की संख्या और उनके नाम निदर्श	३७९
ज्ञानावरण की पांच और ज्ञानावरण की	
तीन उत्तर पृथिव्या	३८१
वेदनाय कम की दो उत्तर पृथिव्या	३८१
दशान मोहनाय की तीन पृथिव्या	३८६
कथायवेदनीय के सोलह भेद	३८७
चार आयु कम	३८७

विषय	पृष्ठ
चौन्ह विण्ड प्रकृतिया	३८७
आठ प्रत्येक प्रकृतिया	३९०
प्रम दशक और स्थावर दशक	३९०
गोन्नकमकी दो प्रकृतिया	३९१
अभतराय वग की प्रकृतिया	३९२
स्थितियन्ध का वर्णन	३९७
अनुभागयन्ध का वर्णन	४९४
अनुभव का कारण	३९४
अनुभव का द्विधा प्रकृति	३९४
प्रकृतिया के नामानुरूप उनका अनुभव	३९६
पञ्च दान के बाद कम की दशा	३९६
प्रदेशबन्ध का वर्णन	३९७
जीवकी परतन्त्रता का कारण कम है	३९८
कम का स्वरूप	३९९
कम की विविध अवस्थाएँ	४००
पुण्य और पाप प्रकृतियों का विभाग	४०४
४२ पुण्य प्रकृतिया	४०५
८० पाप प्रकृतिया	४०५

नववा अध्याय

सवर का स्वरूप	४०७
सवर का उपाय	४१३
गुप्ति का स्वरूप	४१४
समिति के भेद	४१५

विषय

पृष्ठ

धर्म के भेद	४१६
अनुप्रेक्षाके भेद	४१७
अनित्यानुप्रेक्षा	४१८
अक्षरानुप्रेक्षा	४१९
समरानुप्रेक्षा	४१९
एकत्वानुप्रेक्षा	४२०
अवयवानुप्रेक्षा	४२०
अशुचि अनुप्रेक्षा	४२०
आत्मवानुप्रेक्षा	४२०
सगरानुप्रेक्षा	४२१
नितरानुप्रेक्षा	४२१
लोकानुप्रेक्षा	४२१
वाधिवुलभानुप्रेक्षा	४२१
धर्मस्यान्यात्तत्त्वानुप्रेक्षा	४२२
परीपहों का चण्डन	४२२
अक्षय विचार	४२४
सख्या विचार	४२४
स्वामी	४२७
कारणों का निदेश	४२९
एक साथ एक जीव में सम्भव	
परीपहों की सख्या	४२९
धारित्र के भेद	४३०
सामायिक धारित्र	४३०
दोदोपस्थापना	४३१
परिहारविशुद्धि	४३१

विषय	५०
सुखमाग्यपराय	५३१
यथाग्यात	५३३
तपका यर्णन	५३३
याज्ञ मर	५३३
आग्यमर तप	५३३
प्रायश्चित्त आदि तपा के भेद व करने नाम	५३३
प्रायश्चित्त के नौ भेद	५३४
विनय के चार भेद	५३५
वैयाघृत्य के दस भेद	५३
म्याध्यायक पाँच भेद	६३६
सुखमाग्य के दो भेद	५३६
ध्यान का यर्णन	५३७
अधिकार	६३७
स्वरूप	५३८
काल	५३८
ध्यान के भेद और बनका फा	६३९
आर्तध्यान का निरूपण	५३९
रौद्रध्यान का निरूपण	५४१
धम ध्यान का निरूपण	५४१
शुक्ल ध्यान का निरूपण	५४२
स्वामा	५४३
भेद	५४४
पृथग्प्राप्तितर वाचर	५४४
एकत्र वितक अवीचर	५४५
सुखमयिप प्रतिपानि	५४६

त्रिपथ	पृष्ठ
व्युत्पत्तिक्रियानिर्वात	४४६
दस स्थानों में कर्म निर्जरा का तरतमभाष	४४७
त्रिपथ के भेद	८४८
आठ धारों द्वारा त्रिपथा का विरोध वर्णन	४४९
मयम	४५०
श्रुत	४५०
प्रतिमंत्रना	४५०
साध	४५१
लिङ्ग	४५१
लक्ष्या	४५१
वपसा	४५१
स्थान	४५१

दमरा अध्याय

केवलज्ञानकी उत्पत्ति में हेतु	४८२
मोक्ष का स्वरूप	४८३
मोक्ष होने पर जिन भावों का अभाव होता है उनका निर्देश	४८४
मोक्ष होते ही जो कार्य होते हैं उनका विरोध वर्णन	५१५
बारह धारों द्वारा मिद्धा का विरोध वर्णन	४८८
धेन	४८८
काय	४८८
गति	४८९

विषय	पृष्ठ
लिंग	४१९
ताय	४९
चारित्र्य	२०
प्रत्येक्याधिन और बुद्ध्याधिन	४१०
ज्ञान	५६०
भत्रगाहन	४६०
अन्तर	४६०
सग्या	४६१
अपरहुन्व	४६१



विषय

पृष्ठ

व्युत्पत्तिक्रियानिर्वाह

४४६

दस स्थाना म धर्म निर्जरा का तरतमभाज

४४७

निर्मथ के भेद

४४८

आठ जनों द्वारा निम या का विशेष वर्णन

४४९

तयम

४५०

श्रुत

४५०

प्रतिमथना

४५०

तीथ

४५०

लिग

४५१

लेप्पा

४५१

उपपा

४५१

स्याम

४५१

दसरा अध्याय

कवलहानकी उत्पत्ति में हेतु

४५२

मोक्ष का स्वरूप

४५३

मोक्ष होने पर जिन भाजा का अभाव होता है उनका निर्देश

४५४

मोक्ष होते ही जो कार्य होत है उसका विशेष वर्णन

४५५

गारह याता द्वारा सिद्धा का विशेष वर्णन

४५८

धर

४५८

काल

४५८

गति

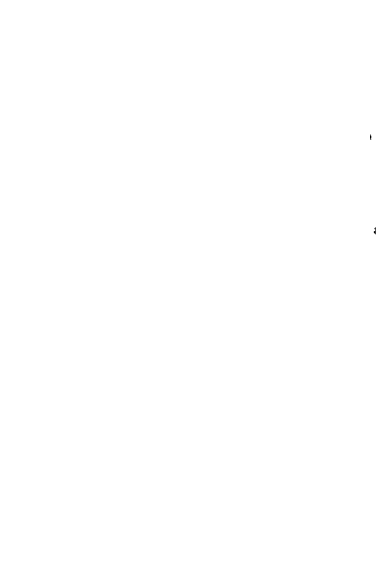
४५५

तत्त्वार्थसूत्र

विवेचन-सहित

तत्त्वार्थसूत्र

विवेचन-सहित



ॐ नमोऽर्हते भगवते ॐ
आचार्य गृह्यपिच्छ रचित—

तत्त्वार्थसूत्र

विवेचन सहित

पहला अध्याय

संसार में जितने जीव हैं वे सब अपना हित चाहते हैं पर यह पराधीनता से छुटकारा पाये बिना संभव नहीं सकता। इससे स्वभावतः यह जिज्ञासा होती है कि क्या जीव स्वाधीन और पराधीन इस प्रकार दो भागों में बंटे हुए हैं? यदि हाँ तो सब प्रथम यह जान लेना अत्यन्त आवश्यक है कि वे कौन से साधन हैं जिनके प्राप्त होने पर जीव स्वाधीन हो सकता है। इस जिज्ञासा को ध्यान में रख कर सूत्रकार सर्व प्रथम स्वाधीन होने के साधनों का निर्देश करते हैं—

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः ॥ १ ॥

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ये तीनों मिलकर मोक्ष (स्वाधीनता) के साधन हैं।

इस सूत्र में मोक्ष के साधनों का नामालेख किया है। यद्यपि मोक्ष और उसके साधनों के स्वरूप और मोक्षों का विस्तार से कथन आगे किया जानेवाला है तथापि यहाँ संक्षेप में उनका विवेचन करते हैं।

ससारी जाव के कर्ममल और शरीर अनादि काल से सम्बन्ध का प्राप्त हो रहे हैं, इसलिये इनके दूर हो जाने पर जो जीव की स्वाभाविक शुद्ध अवस्था प्रकट होती है उसीका नाम मोक्ष है।

जिस गुण के निर्मल होने पर अन्य द्रव्यों में भिन्न ज्ञानादि गुण वही आत्मा के अस्तित्व की प्रतीति हो वह सम्यग्दर्शन है। सम्यग्दर्शन के साथ (जीवादि पदार्थों का) होनेवाला यथार्थ ज्ञान सम्यग्ज्ञान है। तथा राग और द्वेष को दूर करने के लिये ज्ञानी पुरुष की जो चर्चा होती है वह सम्यक्चारित्र्य है। किंवा राग, द्वेष और योग की निवृत्ति होकर जो स्वरूपमण होता है वह सम्यक्चारित्र्य है।

उक्त तीन साधन क्रम से पूर्ण होते हैं। सर्व प्रथम सम्यग्दर्शन पूर्ण होता है तदन्तर सम्यग्ज्ञान और अन्त में सम्यक्चारित्र्य पूर्ण होता है। यद्यपि इन तीनों की पूर्णता होने पर ही आत्मा पर ब्रह्म से सत्ता मुक्त होकर पूर्ण निशुद्ध होता है अतः ये तीनों मिल कर मोक्ष के साधन माने हैं। इनमें से एक भी साधन के अपूर्ण रहने पर परिपूर्ण मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती, क्योंकि साधनों की अपूर्णता ही विवक्षा भेद में साध्य की अपूर्णता है। तेरहवें गुणस्थान के प्रारम्भ में सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान यद्यपि परिपूर्ण रूप में पाये जाते हैं तथापि सम्यक्चारित्र्य के पूर्ण न होने से मोक्ष नहीं प्राप्त होता।

शङ्का—जब कि दसवें गुणस्थान के अन्त में चारित्र्यमोहनोपशान्ति होकर बारहवें गुणस्थान के प्रारम्भ में पूर्ण ज्ञान चारित्र्य प्राप्त हो जाता है तब फिर तेरहवें गुणस्थान में इसे अपूर्ण क्यों बतलाया गया है ?

समाधान—चारित्र्य की पूर्णता केवल चारित्र्यमोहनोपशान्ति के अभाव से

न हो कर योग और कपाय के अभाव से होती है। यत योग तेरहवें गुणस्थान के अन्त तक विद्यमान रहता है, अत तेरहवें गुणस्थान में चारित्र को अपूर्ण बतलाया है।

शरा—यत चौदहवें गुणस्थान के प्रथम समय में चारित्र पूर्ण हो जाता है, अत सभी समय पूर्ण मोक्ष क्यों नहीं प्राप्त होता ?

समाधान—यद्यपि यह सही है कि सम्यक्चारित्र की पूर्णता चौदहवें गुणस्थान के प्रथम समय में हो जाती है तथा भी सद्य कर्मों की निर्जरा न होने से चौदहवें गुणस्थान के प्रथम समय में पूर्ण मोक्ष नहीं प्राप्त होता।

शरा—यदि ऐसा है तो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ये तीनों मिल कर मोक्ष के साधन नहीं हो सकते ?

समाधान—इन तीनों के प्राप्त होने पर ही कर्मों की पूर्ण रूपसे निर्जरा होती है इसलिये ये तीनों मिलकर मोक्ष के साधन कहे हैं।

शरा—शास्त्र में केवल सम्यक्चारित्र को ही मोक्ष का साधन कहना चाहिये था, क्योंकि अन्त में उसी के पूर्ण होने पर सद्य कर्मों की निर्जरा होकर मोक्ष प्राप्त होता है ?

समाधान—यह सही है कि अन्त में सम्यक्चारित्र पूर्ण होता है किन्तु एक तो इन तीनों के निमित्त से कर्मों का सबर और निर्जरा होता है इसलिये इन तीनों को मोक्ष का साधन कहा है। दूसरे सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान का कारण है और ये दोनों मिलकर सम्यक्चारित्र के कारण हैं, इसलिये भी ये तीनों मिलकर मोक्ष के साधन हैं।

शरा—बुद्ध के साधनों में अज्ञान या मिथ्याज्ञान को नहीं गिनाया है इसलिये मोक्ष के साधनों में सम्यग्ज्ञान को गिनाना उचित नहीं है ?

समाधान—यह हेय है या उपादेय यह विवेक सम्यग्ज्ञान से ही प्राप्त होता है, इसलिये मोक्ष के साधनों में सम्यग्ज्ञान को गिनाया है।

यद्यपि आत्मा का स्वभाव दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य है फिर भी उनके पीछे सम्यक् विशेषण प्रतिपक्ष भावों के निराकरण करने के लिये दिया है। यात यह है कि ससारी आत्मा मोहधरा मिथ्यादृष्टि हो रहा है जिससे उसका ज्ञान और चारित्र्य भी विपरीताभिनिवेश को लिये हुए हो रहा है। चूँकि यह मोह का प्रकरण है, इसलिये यहाँ इन भावों का निराकरण करने के लिये दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य के पीछे सम्यक् विशेषण लगाया है।

इन तीनों में से सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान एक साथ होते हैं। आशय यह है कि ज्ञान में समीचीनता सम्यग्दर्शन के निमित्त से आती है, इसलिये जिस समय दर्शनमोहनीय के उपशम साधचर्य सम्पन्न या क्षयोपशम से मिथ्यादर्शन दूर हो कर सम्यग्दर्शन प्राप्त होता है उसी समय मिथ्याज्ञान का निराकरण कर सम्यग्ज्ञान की प्राप्ति होती है। जैसे घन पटल के दूर होने पर सूर्य का प्रताप और प्रकाश एक साथ व्यक्त होते हैं उसी प्रकार सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान भी एक साथ व्यक्त होते हैं, इसलिये ये दोनों सहचारी हैं। किंतु सम्यक् चारित्र्य का इस विषय में अनियम है। अर्थात् किसी के सम्यक्चारित्र्य सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के साथ प्रकट होता है और किसी के सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के प्रकट होने के कुछ काल बाद प्रकट होता है। तब भी सम्यक्चारित्र्य अवस्था नहीं रहता यह निश्चित है।

जैसे रुग्ण, शाला, प्रतिशाला, पत्ते, फूल और गुच्छा इन सबके मित्रा वृक्ष कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं, इसलिये ये प्रत्येक वृक्षस्वरूप हैं।

साधन विचार तथापि प्रत्येक को स्वयं वृक्षरूप मान लेने पर ये वृक्ष के अंग नहीं ठहरते, इसलिये ये प्रत्येक वृक्षरूप नहीं भी हैं। जैसे ही दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य आदि अनन्त धर्मों के सिवा आत्मा कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं है इसलिये ये ही प्रत्येक धर्म आत्मा

रूप हैं। तथापि प्रत्येक को सर्वथा आत्मारूप मान लेने पर ये आत्मा के धर्म नहीं ठहरते, इसलिये ये प्रत्येक आत्मारूप नहीं भी हैं। उस प्रकार विचार करने पर आत्मा से इन दर्शन आदि का कथित अभेद और कथित भेद प्राप्त होता है। जब अभेद विवक्षित होता है तब कर्मसाधन द्वारा दर्शन, ज्ञान और चारित्र शब्द की सिद्धि होती है। यथा जो देखता है वह दर्शन, जो जानता है वह ज्ञान और जो आचरण करता है वह चारित्र। तथा जब आत्मा से दर्शन आदि में भेद विवक्षित होता है तब कर्म साधन या भावसाधन द्वारा इनकी सिद्धि होती है। यथा—जिसके द्वारा देखा जाता है वह दर्शन, जिसके द्वारा जाना जाता है वह ज्ञान और जिसके द्वारा चर्चा की जाती है वह चारित्र। या देखने का भाव दर्शन, जानने का भाव ज्ञान और चर्चारूप भाव चारित्र।

सूत्र में जो 'मोक्षमार्ग' ऐसा एक वचन दिया है सो इससे यह सूचित होता है कि मोक्ष के तीन मार्ग नहीं हैं किन्तु सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीन का एकत्व मोक्ष का मार्ग है। 'मोक्षमार्ग' का अर्थ है आत्मा की शुद्धि का मार्ग। इन तीनों के प्राप्त हो जाने पर आत्मा द्रव्य कर्म, भाव कर्म, और नोकर्म से सर्वथा रहित हो जाता है इसलिये ये तीनों मिलकर मोक्षमार्ग है ऐसा सिद्ध होता है। १।

सम्यग्दर्शन का लक्षण—

तत्त्वार्थश्रद्धान् सम्यग्दर्शनम् ॥ २ ॥

तत्त्वरूप अर्थों का श्रद्धान् करना सम्यग्दर्शन है।

दर्शन शब्द में दृश् घातु है जिसका अर्थ देखना है। पर मोक्ष मार्ग का प्रकरण होने से यहाँ उसका अर्थ श्रद्धान् करना लिया गया है।

यह धर्म, जिसके होने पर पर से भिन्न स्वमें ही स्व का साक्षात् या आगमानुसार बोध होता है, सम्यग्दर्शन है। आशय यह है कि ब्रह्मस्थ जीवों को आत्मा का साक्षात्कार नहीं होता, क्योंकि इन्द्रिय और मन की सहायता से होनेवाला या बिना इन्द्रिय और मन की सहायता से होनेवाला जितना भी ध्यायोपशमिक ज्ञान है वह साधारण होने से रुी पदार्थों को ही जान सकता है। यतः आत्मा अपरूपी है इसलिये उसका ध्यायोपशमिक ज्ञान के द्वारा साक्षात्कार न होकर निरावरण ज्ञान के द्वारा ही साक्षात्कार हो सकता है। इससे सिद्ध होता है कि ब्रह्मस्थ जीव आगमानुसार आत्मा का श्रद्धान्तर करते हैं। उनका अमूर्त पदार्थ विषयक समस्त अनुभव आगमाश्रित है प्रत्यक्षज्ञानाश्रित नहीं। यही कारण है कि प्रवृत्त में 'दर्शन' का अर्थ श्रद्धान्तर किया है।

यह श्रद्धान्तर विविध प्रकार का हो सकता है पर वह सब यहाँ विवक्षित न हो कर ऐसा श्रद्धान्तर ही यहाँ विवक्षित है जो तत्त्वार्थ विषयक हो। इसीसे सूत्रकार ने तत्त्वार्थश्रद्धान्तर को सम्यग्दर्शन कहा है ॥ २ ॥

सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के हेतु—

तन्निर्गताधिगमाद्वा ॥ ३ ॥

यह (सम्यग्दर्शन) निर्गम से अर्थात् उपदेश रूप वाक्य निमित्त के बिना या अधिगम से प्रयान् उपदेश रूप वाक्य निमित्त से उत्पन्न होता है।

यद्यपि निर्गम का अर्थ स्वभाव है और अधिगम का अर्थ ज्ञान, तथापि प्रवृत्त में निर्गम और अधिगम ये दोनों सापेक्ष शब्द निर्गम और अधिगम होने से एक शब्द का जो अर्थ लिया जायगा दूसरे शब्द का अर्थ शब्द का उससे ठीक छलटा अर्थ होगा। यह ता मानी हुई बात है कि सम्यग्दर्शन की उत्पत्तिमात्र में ज्ञान की अपेक्षा रहती है। बिना तत्त्वज्ञान के सम्यग्दर्शन उत्पन्न

नहीं होता, अतः प्रकृत में अधिगम का अर्थ ज्ञान न लेकर परोपदेश लिया है। और जब अधिगम का अर्थ परोपदेश हुआ तो निसर्ग का अर्थ परोपदेश के बिना अपने आप फलित हो जाता है।

जैसे बच्चे को अपनी मातृभाषा सीखने के लिये किसी उपदेशक की आवश्यकता नहीं होती। वह प्रति दिन के व्यवहार से ही इसे स्वयं सीख लेता है, किन्तु अन्य भाषा के सीखने के लिये उसे उपदेशक लगता है। उसी प्रकार जो सम्यग्दर्शन उपदेश के बिना निसर्ग से उत्पन्न होता है वह निसर्गज सम्यग्दर्शन है और जो सम्यग्दर्शन परोपदेश से पैदा होता है वह अधिगमज सम्यग्दर्शन है। यहाँ इतना विशेष समझना कि निमग्न सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति में तत्त्वज्ञानजन्य पूर सत्कार काम करता है और अधिगमज सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति में माक्षात् परोपदेश काम करता है।

आगम में सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के अनेक निमित्त बतलाये हैं। नरक गति में तीन निमित्त बतलाये हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण और अन्य साधनोंका समन्वय। इनमें से धर्मश्रवण यह निमित्त तीसरे नरक तक ही पाया जाता है, क्योंकि देवों का आना जाना तीसरे नरक तक ही होता है, आगे के नरकों में नहीं। तिर्यच गति और मनुष्य गति में तीन निमित्त पाये जाते हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण और जिनमहिमादर्शन। देवगति में चार निमित्त बतलाये हैं—जातिस्मरण, धर्मश्रवण, जिनमहिमादर्शन और देवशुद्धिदर्शन। ये चारों निमित्त सहस्रार स्वर्ग तक पाये जाते हैं। आगे देवशुद्धिदर्शन यह निमित्त नहीं पाया जाता। उसमें भी नौ प्रवेयकदासी देवों के जातिस्मरण और धर्मश्रवण ये दो निमित्त पाये जाते हैं। नौ अनुदिश और पाँच अनुत्तर के देव सम्यग्दृष्टि ही होते हैं अतएव यहाँ सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के निमित्त नहीं बतलाये। इनमेंसे

धर्मश्रवण इस निमित्त को छोड़ कर शेष निमित्तों से उत्पन्न होनेवाला सम्यग्दर्शन निसर्गज है, क्योंकि इस सम्यग्दर्शन के उत्पन्न होने में परोपदेश की आवश्यकता नहीं पड़ती और धर्मश्रवण इस निमित्त से उत्पन्न होनेवाला सम्यग्दर्शन अधिगमज है, क्योंकि यह सम्यग्दर्शन परोपदेश से उत्पन्न हुआ है। इसी प्रकार जो आज्ञासम्यक्त्व आदि रूप से सम्यग्दर्शन के दस भेद गिनाये हैं सो उनका भी इन दोनों प्रकार के सम्यग्दर्शनों में विचार कर अन्तर्भाव कर लेना चाहिये।

एक ऐसी मान्यता है कि प्रत्येक कार्य का काल नियत है उसी समय कालका अधिष्ठानता वह कार्य होता है अथ काल में नहीं। जो ऐसा मानते हैं वे काल के सिवा अथ निमित्तों को नहीं मानते। पर विचार करने पर ज्ञात होता है कि उनका ऐसा मानना मुक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि कार्य की उत्पत्ति में जैसे काल एक निमित्त है वैसे अन्य भी निमित्त हैं, अतः कार्य की उत्पत्ति में केवल काल को प्रधान कारण मानना उचित नहीं है।

अब तब सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के बाह्य कारणों का विचार किया अतः उन कारणों का विचार करते हैं जिनके होने पर सम्यग्दर्शन नियत सम्यग्दर्शनके अन्त से उत्पन्न होता है। सम्यग्दर्शन आत्मा का स्वभाव है पर वह दर्शनमोहनीयकर्म से घातित हो रहा है। किंतु जब दर्शनमोहनीयकर्म का अभाव होता है तब आत्मा का वह स्वभाव प्रकट हो जाता है और इसे ही सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति कहते हैं। दर्शनमोहनीयकर्म का यह अभाव तीन प्रकार से होता है उपशम से क्षय से और क्षयोपशम से। जैसे जल में पत्तादि द्रव्य के डालने से कीचड़ बैठ जाता है और पानी निर्मल हो जाता है। यद्यपि यहाँ कीचड़ का जल में से अभाव नहीं हुआ, वह वहाँ विद्यमान है, फिर भी वह उस अवस्था में काम नहीं करता है। इसी प्रकार दर्शनमोहनीयकर्म के उपशम हो जाने से सम्यग्दर्शन गुण

प्रकट हो जाता है। इसे उपशम सम्यग्दर्शन कहते हैं। आगम में उपशम के दो भेद किये हैं करणोपशम और अकरणोपशम। अधःकरण, अपूवकरण और अनिवृत्तिभरण के द्वारा जो उपशम होता है वह करणोपशम है और इसके सिवा शेष उपशम अकरणोपशम कहलाता है। प्रकृत में उपशम से करणोपशम लिया है इसके होने पर औपरासिक सम्यग्दर्शन प्रकट होता है। जो सम्यग्दर्शन ज्ञय से होता है वह क्षायिक सम्यग्दर्शन है। ज्ञयना अर्थ है कर्म का आत्मा से सर्वथा जुदा हो जाना। यहाँ सम्यग्दर्शन का प्रकरण है, इस लिये जो कर्म सम्यग्दर्शन के प्रति बाधक हैं उनका अभाव ही निवृत्ति है। जो सम्यग्दर्शन कर्मों के ज्ञयोपशम से होता है वह ज्ञायोपरासिक सम्यग्दर्शन है। ज्ञयोपशम का अर्थ है ज्ञय और उपशम। इसमें सम्यग्दर्शन के प्रतिबाधक कर्मों के वर्तमान सबघाती निषेधों का उदयाभायी ज्ञय, आगामी काल में उदय में आने वाले सर्वघाती स्पर्धका का सदवस्थारूप उपशम और वेशघाती स्पर्धकों का उदय रहता है। सारांश यह है कि यह सम्यग्दर्शन वेशघाता स्पर्धकों के उदय की प्रधानता से होता है। इस प्रकार सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के अन्तरंग साधन सम्यग्दर्शन के विरोधी कर्मों का उपशम, ज्ञय या ज्ञयोपशम है यह सिद्ध होता है।

तत्त्वतः सम्यग्दर्शन एक है। ये तीन भेद निमित्त की प्रधानता से किये गये हैं, इसलिये यहाँ उनका वही रूप से विवेचन किया है ॥३॥

तत्त्वों का नाम निर्देश—

जीवाजीवास्तवबन्धसत्त्वरनिर्जराभोक्षास्तत्त्वम् ॥ ४ ॥

जीव, अजीव, आस्तव, बन्ध, सत्त्व, निर्जरा और मोक्ष ये सत्त्व हैं।

ये जीवादि सात तत्त्व हैं जिनका इस ग्रन्थ में विस्तार से विवेचन किया है। तथापि यहाँ उनके स्वरूप का संक्षेप में निर्देश करते हैं।

जीव का मुख्य स्वभाव चेतना है जो ज्ञानादिव के भेद से अनेक प्रकारकी है। अजीव इससे विपरीत स्वभाववाला है। शुभ और अशुभ कर्मों के धारों के द्वाररूप आसन्न तत्त्व है। आत्मा और कर्मों के प्रदेशों का परस्पर मिल जाना बंध है। आसन्न का रोकना मय्य है। धीरे धीरे कर्मों का जुदा होना निर्जरा है और सब कर्मों का आत्मा से जुदा हो जाना मोक्ष है।

शका—समयसार आदि प्रयोगों में पुण्य और पाप को मिला कर नौ पदार्थ कह गये हैं, इस लिये यहाँ तत्त्व मात्र न कह कर नौ कहने चाहिये।

समाधान—यह सही है कि समयसार आदि प्रयोगों में पदार्थ नौ कहे गये हैं तथापि पुण्य और पाप का अर्थात् आसन्न और बंध में हो जाना है, इसलिये यहाँ नौ तत्त्व न कहकर तत्त्व सात ही कहे हैं। आशय यह है कि ये पुण्य और पाप आसन्न और बंध के ही अन्तर्गत हैं, इसलिये आसन्न और बंध का विशेष विवेचन करने से पुण्य और पाप का स्वरूप समझ में आ ही जाता है इसलिये यहाँ इनका अलगसे निर्देश नहीं किया।

शका—यदि ऐसा है तो आसन्नदि पाँच तत्त्वों का भी अलग से बंधन नहीं करना चाहिये, क्योंकि ये भी जीव और अजीव के भेद हैं ?

समाधान—तथापि यह कहना सही है कि आसन्नदि पाँच तत्त्व जीव और अजीव के भेद होने से इनका बंधन अलग से नहीं करना चाहिये, तथापि यहाँ मोक्ष का प्रस्रण है और उसकी प्राप्ति में इनका ज्ञान कराना आवश्यक है इस लिये इनका अलग से विवेचन किया है। आशय यह है कि प्रातुन शास्त्र की रचना आत्महित की दृष्टि से की गई है और सच्चा आत्महित मोक्ष की प्राप्ति हुए बिना सध नहीं सकता, इस लिये मोक्ष की प्राप्ति में मुख्य रूप से जिन वस्तुओं का ज्ञान कराना

आश्चर्य है उनका यहाँ तत्त्वरूप से उल्लेख किया है। मुख्य साध्य माक्ष है इस लिये सात तत्त्वों में मोक्ष का नामोल्लेख किया है। किन्तु इसके प्रधान कारणों को जाने बिना मोक्षमार्ग में प्रवृत्ति हो नहीं सकती, हम लिये सात तत्त्वों में मोक्ष के प्रधान कारण रूप से सबर और निर्जरा का नामोल्लेख किया है। मोक्ष ससार पूर्वक होता है और मसार के प्रधान कारण आस्रव और बन्ध है, इस लिये सात तत्त्वों में इनका नामोल्लेख किया है। किन्तु यह सत्र व्यवस्था जीव और अजीव के संयोग और वियोग पर अवलम्बित है इस लिये इन दोनों का सात तत्त्वों में नामोल्लेख किया है। इस प्रकार आत्महित को चाहनेवाले निज्ञासु को इन सबको जान लेना आवश्यक है इस लिये तत्त्व सात कहे हैं। मोक्ष का अधिकारी जीव है हम लिये ता जीव तत्त्व कहा गया है। किन्तु जीव की अशुद्ध अवस्था के होने में पुद्गल निमित्त है, इस लिये अजीव तत्त्व कहा गया है। जीव और अजीव का संयोग आस्रवपूर्वक होता है इस लिये आस्रव और बन्ध तत्त्व कहे गये हैं। अब यदि अपनी अशुद्ध अवस्था और पुद्गल की निमित्तता से छुटकारा पाना है तो वह सबर और निर्जरापूर्वक ही प्राप्त हो सकता है इस लिये सबर और निर्जरा तत्त्व कहे गये हैं। तात्पर्य यह है कि यहाँ ससार के मय पदार्थों की बतलाने की दृष्टि से सात तत्त्वों का विवेचन न करके आध्यात्मिक दृष्टि से विवेचन किया गया है ॥ ४ ॥

निक्षेपों का नाम निर्देश—

नामस्थापनाद्रव्यभावनतस्तन्यासः ॥ ५ ॥

नाम, स्थापना, द्रव्य और भावरूप से चतुर्का अर्थात् सम्यग्दर्शन आदि और जीव आदि का न्यास अर्थात् निक्षेप होता है।

लाक में या आगम में कितना शब्द व्यवहार होता है वह कहीं

किमपेक्षा से किया जा रहा है इस गुत्थी को सुलझाना ही निक्षेप
 निक्षेप के भेद व्यवस्था का काम है। प्रयोजन के अनुसार एक ही
 शब्द के अनेक अर्थ हो जाते हैं। महाभारत में
 'अश्वत्थामा हत' युधिष्ठिर के इतने बहनेमात्र से युद्ध की दिशा ही
 बदल गई। 'आन महावीर भगवान का जन्म दिन है' यह सुनते ही
 सुपुत्र धार्मिक वृत्ति जाग उठती है। वह दिन महान दिन प्रतीत होने
 लगता है। इससे ज्ञात होता है कि एक ही शब्द प्रमगानुसार विविध
 अर्थों का जतानेवाला हो जाता है। इस प्रकार यदि एक शब्द के मुख्य
 अर्थ देखे जाय तो वे चार होते हैं। ये ही चार अर्थ उस शब्द के अर्थ
 का दृष्टि से चार भेद हैं। ऐसे भेद ही न्याय या निक्षेप कहलाते हैं। इनको
 जान लेने से प्रकृत अर्थ का बाध होता है और अप्रकृत अर्थ का निरा
 करण। इसी बात को ध्यान में रख कर सूत्रकारने प्रकृत सूत्र में निक्षेप के
 चार भेद किये हैं। इससे यहाँ सम्यग्दर्शन और जीयानायादि का क्या
 अर्थ है यह ज्ञात हो जाता है। वे निक्षेप ये हैं—नाम, स्थापना,
 द्रव्य और भाव। १—जिसमें व्युत्पत्ति की प्रधानता नहीं है किन्तु जो
 माना, पिता या इतर लोगों के सकेत उल से जाना जाता है वह अत्र
 नाम निक्षेप का विषय है। जैसे—एक ऐसा आदमी जिसमें पुजारी के
 योग्य एक भी गुण नहीं हैं पर किसी ने जिसका नाम पुजारी रखा है
 वह नाम पुजारी है। २—जो वस्तु असली वस्तु की प्रतिकृति, मूर्ति या
 चित्र है या जिसमें असली वस्तु का आरोप किया गया है वह
 स्थापना निक्षेप का विषय है। जैसे किसी पुजारी की मूर्ति या चित्र
 आदि। ३—जो अर्थ भाव का पूर्व या उत्तर रूप हो वह द्रव्य निक्षेप
 का विषय है। जैसे—जो वर्तमान में पूना नहीं कर रहा है किन्तु कर
 चुका है या करेगा वह द्रव्यपुजारी है। जिस अर्थ में शब्द का व्युत्पत्ति

• नाम दो तरह के होते हैं—योगिक और रौद्रिक। पुजारी, रसोदया

या प्रवृत्तिनिमित्त वर्तमान में धराबर घटित हो वह भाव निक्षेप का विषय है। जैसे—जो वर्तमान में पूजा करता है वह भाव पुजारी है।

इसी प्रकार सम्यग्दर्शन आदि के और जीव अजीव आदि तत्त्वों के भी चार चार निक्षेप किये जा सकते हैं परन्तु यहाँ वे सब भावरूप ही लिये हैं। इनमें से प्रारम्भ के तीन निक्षेप सामान्यरूप होने से द्रव्यार्थिक नय के विषय हैं और भाव पर्याय रूप होने से पर्यायार्थिक नय का विषय है ॥ ५ ॥

तत्त्वों के जानने के उपाय—

प्रमाणनयैरधिगमः ॥ ६ ॥

प्रमाण, और नया से पदार्थों का ज्ञान होता है।

जितना भी समीचीन ज्ञान है वह प्रमाण और नय इन दो भागों में बंटा हुआ है। अश-अशी या धर्म-धर्मी का भेद किये बिना वस्तु का जो अखण्ड ज्ञान होता है वह प्रमाणज्ञान है तथा धर्म धर्मी का भेद होकर धर्म द्वारा वस्तु का जो ज्ञान होता है वह नयज्ञान है। मतिज्ञान, अद्विज्ञान मन पर्यवज्ञान और केवलज्ञान ये चार ज्ञान ऐसे हैं जो धर्म धर्मी का भेद किये बिना वस्तु को जानते हैं इसलिये ये सबके सब प्रमाण ज्ञान हैं। किन्तु श्रुतज्ञान विचारात्मक होने से उसमें कभी धर्म धर्मी का भेद निये बिना वस्तु प्रतिमासित होती है और कभी धर्म धर्मी का भेद होकर वस्तु का बोध होता है। जब जब धर्म धर्मी का भेद किये बिना वस्तु प्रतिमासित होती है सब सब यह श्रुतज्ञान प्रमाणज्ञान

आदि बौद्धिक शब्द ई और गाय मंत्र आदि शैविक शब्द हैं। यौगिक शब्द जिस अर्थ को कहते हैं उसमें शब्द का व्युत्पत्तिनिमित्त घटित होता है और शैविक शब्द जिस अर्थ को कहते हैं उसमें शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त घटित होता है।

कहलाता है और जन जब उसमें धर्म धर्मी का भेद होकर धर्म द्वारा वस्तु का ज्ञान होता है तब तब वह नयज्ञान कहलाता है। इसी भास्य से नयी को भ्रतज्ञान का भेद मतलाया है। उदाहरणार्थ 'जीव है' ऐसा मनका विकल्प प्रमाणज्ञान है। यद्यपि जीवना व्युत्पत्त्यर्थ 'जो जीता है वह जीव' इस प्रकार होता है तथापि जिस समय 'जीव है' यह विक्षल्प मनमें आया उस समय उस चित्तव्यवस्था द्वारा 'जो चेतनादि अनन्त गुणों का पिण्ड है' यह पदार्थ समझा गया इस लिये यह ज्ञान प्रमाणज्ञान ही हुआ। तथा नित्यत्व धर्म द्वारा 'आत्मा नित्य है' ऐसा मन का विकल्प नयज्ञान है क्योंकि यहाँ धर्म धर्मी का भेद होकर एक धर्म द्वारा धर्मी का बोध हुआ। आशय यह है कि इन्द्रिय और मनकी सहायता से या इन्द्रिय और मनकी सहायता के बिना जो पदार्थ का ज्ञान होता है वह सनका सन प्रमाणज्ञान है किन्तु उसके बाद उस पदार्थ के विषय में उसकी विविध अनस्थायी की अपेक्षा क्रमशः जो विविध मानसिक विकल्प होते हैं वे सन नयज्ञान हैं। प्रमाण जो जो सनकादेशी और नय को जो विस्तारदेशी कहा है उसका यही भाव है। इस प्रकार प्रमाण और नयों से पदार्थों का ज्ञान होता है यह निश्चित होता है ॥ ६ ॥

तबों का विस्तृत ज्ञान प्राप्त करने के लिये कुछ अनुयोगद्वारों का निर्देश—

निर्देशस्वामित्वसाधनाधिकरणस्थितिनिधानत ॥ ७ ॥

सत्पर्याधेयस्पर्शनकालान्तरमागाल्पगृह्यैश्च ॥ ८ ॥

निर्देश स्वामित्व साधन, अधिकरण स्थिति और विधान से।

तथा सत्, पर्याय, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अंतर, भाव और अल्प बहुत्व से सम्यग्दर्शन आदि का ज्ञान होता है।

यदि किसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त करना हो या ज्ञान कराना हो तो इसके लिये १—उस वस्तु का नाम क्या है, २—उसका स्वामी कौन

है, ३—किन साधना से वह बनी है, ४—वह कहाँ रखी रहती है, ५—उसकी काल मर्यादा क्या है और ६—उसके भेद कितने हैं इन छह बातों का ज्ञान करना कराना आवश्यक है। यदि इतनी बात जान ली जाती हैं तो उस वस्तु का परिपूर्ण ज्ञान समझा जाता है। आगम में ये छह अनुयोगद्वारा कहलाते हैं। यहाँ मूल वस्तु को समझने के लिये इन छह बातों का ज्ञान करना आवश्यक बतलाया है। इसके अतिरिक्त विशेष जानकारी के लिये आठ अनुयोगद्वारा और बतलाये हैं। प्रस्तुत नौ सूत्रों में इन्हीं अनुयोगद्वारों का समग्र किया गया है।

अधिकतर आगम ग्रन्थों में जीवादि पदार्थों के कथन करने के दो प्रकार दृष्टिगोचर होते हैं। प्रथम प्रकार तो यह है कि अन्य आधार के बिना वस्तु का स्वरूप, उसका स्वामी, उसके उत्पत्ति के माधन उनके रहने का आधार, उसकी काल मर्यादा और उसके भेद इन सब बातों का कथन किया जाय और दूसरा प्रकार यह है कि जीवादि पदार्थों के अस्तित्व आदि का कथन मामान्य से या गुणस्थान व गति आदि मार्ग-शास्त्रों के आधार से किया जाय। सूत्रकार ने प्रस्तुत दानों सूत्रों में प्ररूपणाओं के इन्हीं दानों व्रमों का निर्देश किया है। यहाँ उक्त दोनों प्रकार की प्ररूपणाओं को लेकर सत्तेप में सम्यग्दर्शन पर विचार किया जाता है।

१ निर्देश—‘तत्तत्रश्रद्धा सम्यग्दर्शनं है’ ऐसा कथन करना निर्देश है। २ स्वामित्व—सामान्य से सम्यग्दर्शन जीव के ही होता है, अनीष के नहीं, क्योंकि वह जीव का धर्म है। ३ माधन—साधन दो प्रकार का है—अन्तरङ्ग और बाह्य। दर्शन मोहनीय का उपशम, क्षय और क्षयापशम ये सम्यग्दर्शन के अन्तरंग साधन हैं। इनमें से किसी एक के होने पर सम्यग्दर्शन होता है। तथा जातिस्मरण, धर्मव्रण, प्रतिमादर्शन, वेदनाभिभव आदि बाह्य साधन हैं। ४ अधिकरण—सम्यग्दर्शन जीव में ही होता है, अन्यत्र नहीं, इसलिये सम्यग्दर्शन

का अधिपत्य जाव हा है। ५ स्थिति—औपशमिक सम्यग्दर्शन की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है। ससारी जीव के क्षायिक सम्यग्दर्शन की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है और उत्कृष्ट स्थिति आठ वर्ष अन्तर्मुहूर्त कम दो पूर्वशक्ति अधिक तेनीस सागर है। यद्यपि क्षायिक सम्यग्दर्शन सादि अनन्त है पर यहाँ उसकी स्थिति उसके धारक जीव के ससार भरहने की अपेक्षा से बतनाइ है। क्षायिक शमिक सम्यग्दर्शन की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है और उत्कृष्ट स्थिति द्वासाठ सागर है। ६ विधान—भामान्य से सम्यग्दर्शन एक है, निसर्गज्ञ और अधिमग्न के भेद से दो प्रकारका है। औपशमिक आदि के भेद से तीन प्रकारका है। शब्दों की अपेक्षा सम्यग्दर्शन के सख्यात भेद हैं, ब्रह्मान करोवाला का अपेक्षा असख्यात भेद हैं और ब्रह्मान करने योग्य पदार्थों की अपेक्षा अनन्त भेद हैं।

जैसा कि पहले लिख आये हैं आगम म सत् सत्या आदि आठ प्रवृत्तियों का कथन सामान्य से या गुणात्मान और मागणाओं की अपेक्षा से किया जाता है। यहाँ इन सब की अपेक्षा कथन करने से विषय बढ़ जाता है इसलिये सामान्य से निर्देश किया जाता है। विशेष जानकारी के लिये सर्वार्थसिद्धि देखें।

१ मत्—सम्यक्त्व आमा का गुण है इसलिये वह सब जीवों के पाया जाता है पर वह मध्य जीवों में ही प्रकट होता है।

२ सत्या—सम्यग्दर्शन कितने हैं उस अपेक्षा से सम्यग्दर्शन की सख्या गनलाई जाती है। ससार में सम्यग्दर्शन पक्ष के अत्यन्तवर्ध भाग प्रमाण हैं और मुक्त सम्यग्दर्शन अनन्त हैं।

३ क्षेत्र—सम्यग्दर्शन जीव लोक के असख्यातवर्ध भाग प्रमाण क्षेत्र में पाये जाते हैं, इसलिये सम्यग्दर्शन का क्षेत्र लोक का असख्यातवर्ध भाग हुआ। पर वेदलिखमुद्रात के समय यह जीव सब लोक का भी व्यापक हो लेता है, इसलिये सम्यग्दर्शन का सबलोक क्षेत्र भी प्राप्त होता है।

४ स्पर्शन—सम्यग्दृष्टियों ने लोक के अमर्यादतर्वे भाग क्षेत्र २५, प्रम नाली के चौदह भागों में से कुछ कम आठ भाग प्रमाण क्षेत्र का और सयोगकेरली की अपेक्षा सर्वलोक क्षेत्र का स्पर्शन किया है।

५ काल—एक जीव की अपेक्षा सम्यग्दर्शन का काल साप्ति मात् और मासि अनन्त दोनों प्रकार का प्राप्त होता है पर नाना जीवों की अपेक्षा यह अनाप्ति अनन्त है, क्योंकि सम्यग्दृष्टि जीव सदा पाये जाते हैं।

६ अन्तर—नाना जीवों की अपेक्षा अन्तर नहीं है। एक जीव की अपेक्षा जघन्य अन्तर अन्तर्मुहूर्त और उत्कृष्ट अन्तर कुछ कम अध पुद्गल परिवर्तन प्रमाण है।

७ भाव—सम्यग्दृष्टि यह औपशमिक, क्षायोपशमिक या क्षायिक मात्र है।

८ अल्पयहुत्व—औपशमिक सम्यग्दृष्टि मजसे थोड़े हैं। उनसे संसारी क्षायिक सम्यग्दृष्टि असद्व्यातगुणें हैं। उन से क्षायोपशमिक सम्यग्दृष्टि असद्व्यातगुणें हैं। उन से मुक्त क्षायिक सम्यग्दृष्टि अनन्त गुणें हैं ॥ ७-८ ॥

सम्यग्ज्ञान के भेद—

मतिश्रुतानधिमतपर्ययकेरलानि ज्ञानम् ॥ ९॥

मति, श्रुत, अधि, मतपर्यय और केरल ये पाँच ज्ञान हैं।

प्रस्तुत सूत्र में सम्यग्ज्ञान के पाँच भेद किये हैं। यद्यपि सूत्र में भिन्न ज्ञान पद हैं सम्यग्ज्ञान पद नहीं, तथापि सम्यक्त्व का अधिभार होने से यहाँ ज्ञान से सम्यग्ज्ञान ही लिया गया है। इस से यह बात और फलित होती है कि सम्यक्त्व महत्तरित नित्यता भी ज्ञान होता है यह सबका सब सम्यग्ज्ञान रूप ही होता है। सम्यग्ज्ञान का लक्षण ही यह है कि सम्यक्त्व महत्त्व जो ज्ञान वह सम्यग्ज्ञान।

शका—तत्त्वतः सम्यग्ज्ञान का लक्षण जो वस्तु को यथावत् जाने वह सम्यग्ज्ञान, ऐसा होना चाहिये। पर प्रकृत में उसका ऐसा लक्षण न उसके सम्यक्त्व सहित ज्ञान को सम्यग्ज्ञान कहा है सो क्यों ?

समाधान—व्यवहार में या न्यायशास्त्र में जैसे विषय की दृष्टि से ज्ञान की प्रमाणता और अप्रमाणता का निश्चय किया जाता है, अर्थात् जो ज्ञान घड़े को घड़ा जानता है वह प्रमाणज्ञान माना जाता है और जो ज्ञान वस्तु को वैसा नहीं जानता है वह अप्रमाण ज्ञान माना जाता है। तैमिरी ही अध्यात्म शास्त्र में जिसे आत्मविवेक प्राप्त है उसका ज्ञान सम्यग्ज्ञान माना गया है और जिसे आत्मविवेक नहीं प्राप्त है उसका ज्ञान मिथ्याज्ञान माना गया है। अध्यात्म शास्त्र में बाह्य वस्तु से जानने और न जानने के आधार से सम्यग्ज्ञान और मिथ्या ज्ञान का विचार नहीं किया जाता, क्योंकि यह ज्ञान ज्ञान के बाह्य साधना पर अवलम्बित है। पर बाह्य वस्तु के होनाधिक या विपरीत जानने मात्र से सम्यक्त्वी का अध्यात्मदृष्टि से कुछ भी निगाह नहीं होता, उसका आत्मविवेक निगाह तो तब हो जब वह आत्मविवेक का ही स्वरूप है। पर सम्यक्त्व के रहते हुए ऐसा होता नहीं, यह सदा ही वासनाध्यास छुटकारा पाने और आत्मिक उन्नति करने के लिए छट पड़ाता रहता है। इसी कारण से सम्यक्त्वी के ज्ञान मात्र को सम्यग्ज्ञान कहा है।

ऐसा सम्यग्ज्ञान पाँच है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अधिज्ञान, मनः प्रययज्ञान और केवलज्ञान। प्रत्येक आत्मा का स्वभाव ज्ञान है और वह किसी भी प्रकार की अपेक्षा से रहित है, इसलिए केवलज्ञान कहलाता है। किन्तु समारी आत्मा अनादि काल से कर्मबन्धन से बद्ध होने के कारण उसका वह केवलज्ञान घातित हो रहा है और इस घात के परिणामस्वरूप ही ज्ञान के उक्त पाँच भेद हो जाते हैं। इन

ज्ञानों का वितरित वर्णन इसी अध्याय में आगे किया ही है इसलिए यहाँ उनके स्वरूप का निर्देशमात्र करते हैं—

१—इन्द्रिय और मन की सहायता से जो ज्ञान होता है वह मति ज्ञान है। २—मतिज्ञान से जाने हुए पदार्थ का अवलम्बन लेकर मति ज्ञानपूर्वक जो अन्य पदार्थ का ज्ञान होता है वह अतनान है। ३—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की मर्यादा लिये हुए इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना जो रूपों पदार्थ का ज्ञान होता है यह अवधिज्ञान है। ४—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की मर्यादा लिये हुए जो इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना दूसरे के मन की अवस्थाओं का ज्ञान होता है वह मन-पर्यवसान है। ५—तथा जो त्रिरालम्बनी समस्त पदार्थों को युगपत् जानता है यह केवलज्ञान है ॥१॥

प्रमाण चर्चा—

तत् प्रमाणे ॥ १० ॥

आद्ये परोक्षम् ॥ ११ ॥

प्रत्यक्षमन्यत् ॥ १२ ॥

वह पाँचों प्रकार का ज्ञान दो प्रमाणरूप है।

प्रथम के दो ज्ञान पराक्ष प्रमाण हैं।

शेष सब ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण हैं।

अश्व अश्वी या धर्म धर्मोका भेद किये बिना वस्तु का जो ज्ञान होता है वह प्रमाणज्ञान है। प्रमाणज्ञान का यह सामान्य लक्षण उक्त प्रमाण और उक्त पाँचों ज्ञानों में पाया जाता है इसलिए ये पाँचा ही ज्ञान प्रमाण माने गये हैं। तथापि यह प्रमाण एक प्रकार का नहीं है किन्तु परोक्ष और प्रत्यक्ष के भेद से दो प्रकार का है। इनमें से जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता

से उत्पन्न होता है यह परोक्ष है और जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना केवल आत्मा की योग्यता के यथायोग्य धल से उत्पन्न होता है यह प्रत्यक्ष है। उक्त पाँच ज्ञान अपनी अपनी योग्यतानुसार प्रमाण के इन दो भेदों में बँटे हुए हैं, मति और स्मृति ये दो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से होर के कारण परोक्ष प्रमाण कहलाते हैं तथा अवधि, मनपर्यय और केवल ये तीन ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना निर्दे आत्मा की योग्यता से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाते हैं।

राजवातिन आदि प्रथम अवधि मनपर्यय और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण मान कर भी मतिज्ञान को साध्यवहारिक प्रत्यक्ष और स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान व आगम इन ज्ञानों को परोक्ष कहा है परन्तु यहाँ प्रत्यक्ष और परोक्ष का यह लक्षण स्वीकृत नहीं है। यहाँ तो परोक्ष में पर शब्द से इन्द्रिय और मन तथा प्रकाश और वष आदि बाह्य साधन लिये हैं तथा प्रत्यक्ष में अक्ष शब्द से आत्मा लिया है, इसलिए इस व्यवस्था के अनुसार मतिज्ञान भी यद्यपि परोक्ष प्रमाण ठहरता है तथापि राजवार्तिक आदि में लौकिक दृष्टि से उसे प्रत्यक्ष कहा है।

अयं तर्हीना म अक्ष का अर्थ इन्द्रिय वरके इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष और उसके मिया गेय ज्ञान का परोक्ष कहलाया है। किन्तु प्रत्यक्ष और परोक्ष के इस लक्षण के अनुसार योगी का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं ठहरता जो एक दर्शनकारों को भी दृष्ट नहीं है। अतः प्रत्यक्ष और परोक्ष के वे ही लक्षण युक्तियुक्त हैं जो प्रारम्भ में दिये हैं।

मतिज्ञान व पर्यायवाची नाम—

मति स्मृति सना चिन्ताऽमिनिरोध इत्यनर्थान्तरम् ॥१३॥

मति, स्मृति, सद्भा, चिन्ता और अभिनिबोध ये शब्द एकार्थ वाचक हैं।

प्रस्तुत सूत्र में जो मति, स्मृति आदि शब्द कहे गये हैं वे मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम हैं या इन शब्दों द्वारा मतिज्ञान के भेद कहे गये हैं ? यह एक शका है जिसके समुचित उत्तर में ही इस सूत्र की व्याख्या सनिहित है, इसलिये सबप्रथम इसी पर विचार किया जाता है—

आगम ग्रन्थों में ज्ञान के पाँच भेद बतलाते हुए मतिज्ञान इस नाम के स्थान में अभिनिबोधिक ज्ञान यह नाम आया है, किन्तु धीरे धीरे मतिज्ञान शब्द रूढ़ होने लगा। सर्वप्रथम आचार्य कुन्दकुन्द के ग्रन्थ में मतिज्ञान शब्द पाया जाता है। इसके बाद तत्त्वार्थसूत्र में यह नाम आया है।

इससे इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि आगम ग्रन्थों में अभिनिबोधिक ज्ञान का जो अर्थ इष्ट है तत्त्वार्थसूत्र में वही अर्थ मतिज्ञान शब्द से लिया गया है। अतः हमें यह देखना है कि मति आदि पर्यायवाची हैं इसका आगम में अभिनिबोधिक ज्ञान का क्या अर्थ स्वीकृत समर्थन है ? वास्तव में देखा जाय तो मूल ग्रन्थों में किसी भी शब्द का साक्ष्यिक अर्थ नहीं पाया जाता। तथापि वहाँ जो इस ज्ञान के अवग्रह, ईहा, अबाध और धारणा प्रमुख तीन सौ छत्तीस भेद किये हैं इससे स्पष्ट हो जाता है कि बहुत प्राचीन काल से अभिनिबोधिक ज्ञान का अर्थ 'जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की महायता से वर्तमान विषय को जानता है वह अभिनिबोधिक ज्ञान है' ऐसा होता आया है। तत्त्वार्थसूत्र में भी मतिज्ञान के ये ही तीन सौ छत्तीस भेद गिनाये हैं, अतः इससे जाना जाता है कि यहाँ भी मतिज्ञान का वही अर्थ विवक्षित है जो आगमों में अभिनिबोधिक ज्ञान का लिया गया है। इस प्रकार मतिज्ञान के केवल वर्तमानमाही

हरने पर उसमें स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान ज्ञान के उत्तर्भाव न हो सकने से मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता और अभिनिरोध नहैं मतिज्ञान के पर्यायवाची ही मानने चाहिये, मतिज्ञान के भेद नहीं। ये मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम ही हैं इसको पुष्टि पट्पण्डागम के प्रकृति अनुयागद्वारा से भी होती है। यहाँ अभिनिरोधिकज्ञान का निरूपण करने के बाद एक सूत्र आया है जिसका भाव है कि अथ अभिनिरोधिक ज्ञान की अथ प्ररूपणा करते हैं।' और इसके बाद यहाँ क्रमशः अयप्रह, ईहा, अवाय, धारणा और अभिनिरोधिक ज्ञान के पर्यायवाची नाम दिये हैं। प्रकृति अनुयोगद्वारा का यह उल्लेख ऐसा है जिससे भी मति आदिक मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम ठहरते हैं।

सत्त्वार्थसूत्र की टीकाओं के निम्न उल्लेखा से भी हमकी पुष्टि होती है—

(१) सर्वार्थ सिद्धि में लिखा है कि यद्यपि इन शब्दों में प्रकृति भेद है तो भी ये ऋद्धि से एक ही अर्थ को जनाते हैं।

(२) राजवातिक में भी इसी प्रकार का अभिप्राय बरसाया है।

मतिज्ञान वतमान अथ की विषय करता है और श्रुतज्ञान त्रिका लवर्ती अर्थ को विषय करता है। इससे भी ज्ञात होता है कि 'मति स्मृति' इस सूत्र में जो स्मृति आदि शब्द आये हैं उनका अर्थ स्मरण ज्ञान, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान नहीं है। सर्वार्थसिद्धि में वत साया है कि 'इन्द्र शब्द और पुरन्दर इन शब्दों में प्रकृति भेद के होने पर भी जैसे एक ही देवराज इन नामों द्वारा पुकारा जाता है वैसे ही मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता और यद्यपि प्रकृति भेद है तो भी वे एक ही मतिज्ञान के, इस कथन से भी सत्त अर्थ की ही पुष्टि होती है।

आचार्य अकलक देव ने लघीयवक्ष्य

यह है कि नया किस ज्ञान के भेद हैं ? इसका समाधान करते हुए वे लिखते हैं कि मतिज्ञान वर्तमान अर्थ को विषय करता है और नय त्रिफालगोचर अनेक द्रव्य और पर्यायों को विषय करते हैं इसलिये नय मतिज्ञान के भेद नहीं हैं । इस पर फिर शका हुई कि यदि मतिज्ञान वर्तमान अर्थ को ही विषय करता है तो यह स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता और अभिनिबोधरूप कैसे हो सकता है ? इस शका का उन्होंने जो समाधान किया है उसका भाव यह है कि स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता और अभिनिबोधरूप जो मनोमति है यह कारणमति से जाने गये अर्थ को ही विषय करती है, इसलिये मतिज्ञान को वर्तमान अर्थप्राप्ति मानने में कोई पाधा नहीं आती । सो इस पथन से ऐसा ज्ञात होता है कि अमलक देव ने अवग्रह, ईहा, अघाय और धारणारूप कारणमति से यद्यपि स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता और अभिनिबोधरूप मति में किसी अपेक्षा से भेद स्वीकार कर लिया है फिर भी उन्होंने इनके विषय में भेद नहीं माना है । तत्त्वार्थसूत्र में और उसके टीका ग्रन्थों में मतिज्ञान के जो ३३६ भेद गिनाये हैं उनमें देखने से ऐसा ही ज्ञात होता है कि स्मृति आदिको मति से किसी ने भी जुदा नहीं माना है, इसलिये ये मति आदि मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम हैं ऐसा यहाँ जानना चाहिये ॥१३॥

मतिज्ञान की प्रवृत्ति के निमित्त—

तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ॥ १४ ॥

यह अर्थान् मतिज्ञान इन्द्रिय और अनिन्द्रियरूप निमित्त से उत्पन्न होता है ।

† 'न हि मतिमेता नया त्रिफालगोचरानेकद्रव्यपर्यायविषयत्वात्, मतेः साग्रप्रतिपाद्यमादिनात् । मनोपतेरति स्थितिप्रत्यभिज्ञानचिन्ताभिनिबोधात्मकाया कारणमतिपरिच्छिन्नार्थविषयत्वात् ।' जपी० वि० श्लो० ६६-६७ ।

पहले पाँच ज्ञान घटला आये हैं। उनमें से मवप्रथम जो मतिज्ञान है वह उपयोगरूप कैसे होता है यह प्रस्तुत सूत्र में बतलाया है। इन्द्रियाँ पाँच हैं—स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र। इनके निमित्त से तथा अनिन्द्रिय अर्थात् मनके निमित्त से मतिज्ञान की प्रवृत्ति होती है यह इस सूत्र का भाव है।

शरा—स्पर्शन आदि को इन्द्रिय क्यों कहा ?

समाधान—स्पर्शन आदि को इन्द्रिय कहने के अनेक कारण हैं जिनमें से कुछ ये हैं—एक तो इन्द्रिय मं इन्द्र शब्द का अर्थ आत्मा है। किन्तु जब तक यह आत्मा कर्मों से आवृत रहता है तब तक अन्य पदार्थों को जानने में असमर्थ रहने के कारण इन स्पर्शन आदि के द्वारा उनका ज्ञान होता है इसलिये वे इन्द्रिय कहलाते हैं। दूसरे इनके द्वारा सूक्ष्म आत्मा के अस्तित्व की पहिचान की जाती है अतः वे इन्द्रिय कहलाती हैं। तीसरे इन्द्र शब्द का अर्थ तामकर्म होने से इनके द्वारा उनकी रचना होती है इसलिये वे इन्द्रिय कहलाती हैं।

शरा—जिन कारणों से स्पर्शन आदि को इन्द्रिय कहा है वे कारण मन में भी तो पाये जाते हैं फिर उसे अनिन्द्रिय क्यों कहा ?

समाधान—इन्द्रियाँ के समान मन अवस्थित स्वभाववाला न हो कर चंचल है, वह निरन्तर विविध विषयों में भटकता रहता है इस लिये उसे अनिन्द्रिय कहा है।

शरा—मतिज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रिय और मन के समान प्रकाश आदि भी तो निमित्त हैं उनका यहाँ सप्रह क्यों नहीं किया ?

समाधान—जैसे इन्द्रिय और मन से मतिज्ञान की उत्पत्ति देखी जाता है वैसे प्रकाश आदि से नहीं, क्योंकि किसी-को प्रकाश आदि की आवश्यकता पड़ती है और किसी को नहीं इसलिये प्रकाश

आदि मतिज्ञान की उत्पत्ति में नियत साधन न होने से उनका यहाँ समझ नहीं किया ॥ १४ ॥

मतिज्ञान के भेद—

अवग्रहहान्यापधारणा ॥ १५ ॥

अवग्रह, ईहा, अघाय और धारणा ये चार मतिज्ञान के भेद हैं ।

ज्यों ही इन्द्रिय विषय का ग्रहण करने के लिये प्रवृत्त होती है त्यों ही स्थगित्य होता है जिसे दर्शन कहते हैं और तदनन्तर विषय का अवग्रह आदि का स्वरूप ग्रहण होता है जो अवग्रह कहलाता है । जैसे यह मनुष्य है ऐसा ज्ञान होना अवग्रह है । किन्तु यह ज्ञान इतना कमजोर होता है कि इसके बाद सशय हो सकता है, इसलिये सशयापन्न अवस्था को दूर करने के लिये या पिछले ज्ञान को व्यवस्थित करने के लिये जो इहम अर्थात् धिक्कारणा या गवेषणा होती है वह ईहा है । जैसे जा मैंने देखा है वह मनुष्य ही होना चाहिये ऐसा ज्ञान ईहा है । ईहा के होने पर भी जाना हुआ पदार्थ मनुष्य ही है ऐसे अवधान अर्थात् निर्णय का होना अघाय है । तथा जाने हुए वस्तु को कालांतर में नहीं भूलने की योग्यता का उत्पन्न हो जाना ही धारणा है । यह धारणा ही स्मृति आदि ज्ञानों की जननी है । आशय यह है कि जिस पदार्थ का धारणा ज्ञान नहीं होता उसका कालांतर में स्मरण सम्भव नहीं ।

पिछले सूत्र में मतिज्ञान की उत्पत्ति के जो पाँच इन्द्रिय और एक अनिन्द्रिय ये छह निमित्त बतलाये हैं उन सब से ये अवग्रह आदि चारों ज्ञान उत्पन्न होते हैं इसलिये मतिज्ञान के चौबीस भेद ही जाते हैं जो निम्नलिखित बाष्प में दर्शाये गये हैं—

स्पर्शन	अवग्रह	इहा	अवाय	धारणा
रसन	॥	११	११	११
ग्राण	११	११	११	११
चक्षु	११	११	११	११
श्रोत्र	११	११	११	११
मन	११	११	१	११

शका—इन्द्रियों के द्वारा होनेवाला ज्ञान तो निर्विकल्प है। वे स्पर्श आदि विषयों को जानती तो हैं पर उनमें यह 'ठंडा है गरम नहीं, इसे ठंडा ही होना चाहिये, यह ठंडा ही है' इत्यादि विकल्प नहीं पैदा होते। ये सब विकल्प तो मानसिक परिणाम हैं। किन्तु इन विकल्पोंके बिना मतिज्ञान के अवग्रह, इहा, अवाय और धारणा ये भेद बन नहीं सकते, अतः प्रत्येक इन्द्रिय का कार्य अवग्रह, इहा, अवाय और धारणारूप मानना उचित नहीं ?

समाधान—यह सही है कि उक्त विकल्प मानसिक परिणाम हैं। इन्द्रियों ता अभिमुख विषय का ग्रहण करती मात्र हैं उनमें विधि निषेधरूप जितने भी विकल्प होते हैं वे सब मन से ही होते हैं। तथापि उनमें इन्द्रियों की सहायता अपेक्षित रहती है इसलिये तद्द्वारा होनेवाले इहा, अवाय और धारणा रूप काय इन्द्रियों के माने गये हैं।

शका—तब फिर एकेन्द्रियादि जिन जीवों के मन नहीं पाया जाता है उनके प्रत्येक इन्द्रिय द्वारा अवग्रह आदि चार प्रकार का ज्ञान कैसे हो सकता है ?

समाधान—सर्वा पचेन्द्रियों में मतिज्ञान के ये भेद देखकर अन्यत्र उनका उपचार किया जाता है।

शरा—चींटी आदि का अनिष्ट विषय से निवृत्त होते हुए और प्रत्यक्ष में प्रवृत्ति करते हुए देखा जाता है, इससे ज्ञात होता है कि एकेन्द्रिय आदि जीवों के भी उक्त प्रकार से ज्ञान होता है ?

समाधान—यद्यपि एकेन्द्रिय आदि जीवों के मन नहीं हैं ता भी निरन्तर चित्तता इन्द्रियों होती है उनमें ऐसी योग्यता होता है जिसमें वे अनिष्ट विषय से निवृत्त होकर स्वभावतः इष्ट विषय में प्रवृत्ति करते रहते हैं ॥ १५ ॥

अवग्रह आदि के विषयभूत पदार्थों के भेद—

● बहुबहुविधक्षिप्रानिःसृतानुक्तध्रुवाणां सेतराणाम् ॥ १६ ॥

बहु, बहुविध, क्षिप्र, अनिःसृत, अनुक्त और ध्रुव तथा इनके प्रति पक्षभूत पदार्थों के अवग्रह, ईहा, अग्राय और धारणारूप मतिज्ञान होने हैं।

अवगत मतिज्ञान के अवग्रह आदि चार भेद और उनके निमित्त बतलाये पर यह नहीं बतलाया कि इन सबकी प्रवृत्ति किनमें होती है। प्रस्तुत सूत्र में यही बतलाया गया है। यहाँ मतिज्ञान के विषयभूत पदार्थों के चारह भेद दिये गये हैं सो ये सब भेद पदार्थ, शयोपशम और निमित्त की विविधता के कारण से दिये गये जानना चाहिये। पाँच इन्द्रिय और मन के निमित्त से होनेवाला अवग्रह, ईहा, अग्राय और धारणारूप मतिज्ञान इन चारह प्रकार के विषयों में प्रवृत्त होता है यह इस सूत्र का भाव है। इस प्रकार मतिज्ञान के कुल भेद २८

● श्वेताम्बर भाष्यमान्य पाठ यों है—'बहुबहुविधक्षिप्रानिःसृतानुक्तध्रुवाणां सेतराणाम्' देखा ४० सुखलालजी का तत्त्वार्थसूत्र पृ० २५ ।

होते हैं। किन्तु इनमें व्यञ्जनाग्रह के ४८ भेद सम्मिलित नहीं हैं।
वे २८ भेद ये हैं—

बहुप्राही	छह अग्रमाह	छह इहा	छह अवाय	छह धारणा
अरप्राही	११	११	११	११
बहुविधप्राही	१	११	११	११
एकविधप्राही	३१	११	११	११
क्षिप्राही	११	११	११	११
आक्षिप्राही	११	११	११	११
अनि सूतप्राही	१	१	११	११
नि सूतप्राही	११	११	११	११
अनुसमाही	११	११	११	११
वक्षमाही	११	११	११	११
भ्रूषमाही	११	११	११	११
अभ्रमाही	११	११	११	११

अथ इन बारह प्रकार के विषयों का क्या अभिप्राय है यह
बतलाते हैं—

१ बहु—बहुत। यह सरया और परिमाण दोनों की अपेक्षा हो
सकता है। सरया की अपेक्षा बहुत—बहुत मनुष्य या बहुत वृक्ष
आदि। परिमाण की अपेक्षा बहुत—बहुत दाल या बहुत भात आदि।

२ अल्प—थोड़ा। यह भी सरया और परिमाण की अपेक्षा दो
प्रकारका है। सरया की अपेक्षा अल्प—थोड़े मनुष्य या थोड़े वृक्ष

आदि । परिमाण की अपेक्षा अल्प—थोड़ा भात या थोड़ा दाल आदि ।

३ बहुविध—सरया या परिमाण प्रत्येक की अपेक्षा बहुत प्रकार के पदार्थ ।

४ एकविध—सरया या परिमाण प्रत्येक की अपेक्षा एक प्रकार के पदार्थ ।

बहु तथा अल्प में प्रकार, किस्म या जाति विवक्षित नहीं रहती किन्तु बहुविध और एकविध में ये निश्चित रहती हैं, यही इनमें अंतर है ।

५ क्षिप्र—पदार्थों का शीघ्रता पूर्वक ज्ञान या अतिशय से गतिशील पदार्थ । पहले अर्थ में ज्ञान का धर्म पदार्थ में आगोपित किया गया है और दूसरे अर्थ में गति क्रिया का अपेक्षा से पदार्थ को क्षिप्र मान लिया है ।

६ अक्षिप्र—क्षिप्र का उलटा ।

७—अनिस्तृत—नहीं निवला हुआ । जो पदार्थ पूरा छिपा रहता है वह भी अनिस्तृत कहलाता है और जिसका एक हिस्सा छिपा रहता है वह भी अनिस्तृत कहलाता है ।

८ निस्तृत—अनिस्तृत का उलटा ।

९ अनुक्त—अभिप्राय गत पदार्थ या जिसके विषय में कुछ नहीं कहा गया है वह पदार्थ ।

† श्वेताम्बर ग्रन्थों में अनिभित ऐसा पाठ है । तदनुसार ऐसा अर्थ किया है कि लिङ्गप्रमित अर्थात् हेतु द्वारा अखिद्य वस्तु अनिभित कहलाती है और लिङ्गप्रमित वस्तु निभित कहलाती है । देखो प० गुणलालजी का सत्त्वार्थसूत्र पृ० २७ ।

‡ श्वेताम्बर ग्रन्थों में इत्यनेनान्तर में असिद्धि और अनुक्त ऐसे दोनों पाठों का

१० उक्त—बड़ा गया पदार्थ ।

११ ध्रुव—कुछ कान तक एक रूप से ग्रहण करते रहना या चिर काल तक अवस्थित रहनेवाले पदार्थ । पहले अर्थ में ज्ञान गत धर्म का पदार्थम आराप किया गया है और दूसरे अर्थ में व्यञ्जन पर्याय का अवस्थितपना विवक्षित है ।

१२ अध्रुव—ध्रुव का उलटा ।

इन बारह प्रकार के विषयों का पाँच इन्द्रिय और मन से अवग्रह, इहा, अवाय और धारणा रूप ज्ञान होता है यह अथ तक के कथन का तात्पर्य है ।

इस विषय में विशेष शतक—

एक देश प्रकट हुए पदार्थ के ज्ञान से पूरे पदार्थ का ज्ञान होता अनि सूत्रग्रहण है । अनि सूत्र मतिज्ञान का ऐसा अर्थ करने पर यह मतिज्ञान नहीं ठहरेगा, क्योंकि यहाँ एतद्देश नि सूत्र-अनि सूत्र प्रकट हुए पदार्थ का ज्ञान पूरे पदार्थ के ज्ञान में विचार कारण पड़ा, इसलिये यह पूरे पदार्थ का ज्ञान श्रुत ज्ञान हुआ, अतः अनि सूत्र मतिज्ञान का इस प्रकार अर्थ करना चाहिये कि पदार्थ का एतद्देश योग्य सन्निरर्थ में अवस्थित होने पर सम्पूर्ण वस्तु का ज्ञान हो जाना अनि सूत्र मतिज्ञान है । जैसे हाथी की सूँठ सामने आते ही केवल सूँठ का ज्ञान न होकर सँठ सहित पूरे हाथी का ज्ञान होना अनि सूत्र मतिज्ञान है । तात्पर्य यह है कि पहले प्रकट हिस्से का ज्ञान हो और फिर उसके आधार से अप्रकट अंश का ज्ञान हो यह अथ अनि सूत्र मतिज्ञान में दृष्ट नहीं ।

उल्लेख है । वही अतदिग्ध का अर्थ निश्चित और सदिग्ध का अर्थ अनिश्चित किया है । अनुक्त ठक का वही अर्थ किया है जो दिग्गवर प्रथो में पाया जाता है । देखो पं० मुखलाल जी का तत्त्वार्थसूत्र टिप्पणी पृ० २८ ।

इसी प्रकार अनुक्त ग्रहण में भी पहले अन्य निमित्तका ग्रहण हो और फिर उस पर से अभिप्राय गत पदार्थ का ग्रहण हो यह अर्थ इष्ट नहीं, है क्योंकि ऐसा अर्थ करने पर वही दोष आता है जो अनि सूत मतिज्ञान के विशेष व्याख्यान के समय बतला आये हैं। मुख्यतया अनुक्त का मतलब

उक्त अनुक्त
विचार

ऐसे पदार्थ से है जिसके विषय में कुछ भी नहीं कहा गया है हमको अग्रग्रह आदि के क्रम से जानना अनुक्त मतिज्ञान है। श्रीरसेन स्वामी धबला में इसके विषय में लिखते हैं कि विवर्तित इन्द्रिय द्वारा अपने विषय को ग्रहण करने के समय ही अन्य विषय का ग्रहण हो जाना अनुक्त प्रत्यय है। जैसे जिस समय बल्लु से नमक या मिसरी को जानते हैं उसी समय उनके रस का ज्ञान होना या जिस समय दीपक को देखा उसी समय उनके स्पर्श का ज्ञान होना अनुक्त ज्ञान है।

अब श्रोत्र इन्द्रिय की अपेक्षा १२ प्रकार के उक्तभेद चर्चित करके बतलाते हैं—

तत, वितत, घन और सुरिर आदि शब्दों को सुन कर एक साथ उनका ज्ञान करना बहुज्ञान है। इनमें से कुछ शब्दों को सुनकर उनका ज्ञान करना अल्पज्ञान है। तत आदि नाना प्रकार के शब्दों को उनकी अनेक जातियों के साथ जानना बहुविध ज्ञान है। एकविध इससे छलटा है। शीघ्रता से शब्द को ग्रहण करना क्षिप्र ज्ञान है या अति शीघ्रता से उच्चारित शब्दों को जान लेना क्षिप्रज्ञान है। अक्षिप्र इससे छलटा है। शब्दों के पूरा उच्चारण न करने पर भी पूरा समझ लेना अनिसूत ज्ञान है। नि सूत इससे छलटा है। शब्दोच्चारण करने के समुदाय होने पर अभिप्राय से ही समझ लेना अनुक्तज्ञान है। उक्त इससे छलटा है। कहे गये अर्थ को जैसे प्रथम समय में ग्रहण किया है उसी प्रकार द्वितीयादि समयों में ग्रहण करना ध्रुवज्ञान है। अध्रुव इससे छलटा है। जैसे श्रोत्र इन्द्रिय की

अपेक्षा १२ प्रकार के पदार्थों का ज्ञान पन्थित करके घटलाया है येने ही शेष इन्द्रिय और मन की अपेक्षा घटित पर लेना चाहिये ।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि यह बारह प्रकार के पदार्थों का ज्ञान अवग्रह, इहा अवाय और धारणारूप चार प्रकार का होता है जो कि पाँच इन्द्रिय और मन इन छहों से उत्पन्न होता है । इसी से इसके ७८८ भेद किये हैं । इनमें व्यञ्जनाग्रह के ४८ भेद मिला देने पर मतिज्ञान के कुल भेद ३३६ होते हैं ॥ १६ ॥

अवग्रह आदि चारों का विषय-

अर्थस्य ॥ १७ ॥

अर्थ के अवग्रह आदि चारों मतिज्ञान होते हैं ।

पहले पाँच इन्द्रिय और मन के विषयभूत जो बारह प्रकार के पदार्थ घटला आये हैं वे सब अर्थ कहलाते हैं । उनका विषय अवग्रह, इहा, अवाय और धारणारूप चारों प्रकार का ज्ञान होता है यह इस सूत्र का भाव है ।

यद्यपि स्थिति ऐसी है ता भी ये इन्द्रियों के विषय अर्थ और व्यञ्जन इन दो भागों में बट जाते हैं निम्नासे अवग्रह के दो भेद होने के कारण ज्ञान के भी दो भेद हो जाते हैं—अर्थावग्रह और व्यञ्जनावग्रह । इहादिक के ये दो भेद नहीं प्राप्त होते का कारण यह है कि व्यञ्जन पदार्थ का केवल अवग्रह ही होता है, इहादिक नहीं होते ।

अब अर्थ किसे कहते हैं सर्व प्रथम इसका विचार करते हैं । पूज्य पाद स्वामी ने अपनी सर्वार्थसिद्धि में लिखा है कि चक्षु और मन अप्राप्यकारी हैं तथा शेष चार इन्द्रियाँ प्राप्यकारी हैं अर्थ की परिभाषा दूसरी बात यह लिखी है कि जो शब्दादि अर्थ अव्यक्त होते हैं वे व्यञ्जन कहलाते हैं । इस पर से अर्थ का यह स्वरूप फलित

होता है कि चक्षु और मन का विषय तो अर्थ कहलाता ही है। शेष चार इन्द्रियों का विषय भी यदि व्यक्त होता है तो वह भी अर्थ कहलाता है। यद्यपि पूज्यपाद स्वामी ने अर्थ के स्वरूप का निर्देश करते समय प्रमुखता से चक्षु इन्द्रिय का ही नाम लिया है जिसमें ज्ञात होता है कि पूज्यपाद स्वामी स्वयं एतत्प्रकारक विषय को अर्थ मानते हैं। तथापि उन्होंने व्यञ्जन का लक्षण लिखते समय शब्दादि विषय के विशेषण रूप से जो अव्यक्त पद का निर्देश किया है सो इससे यह भी ज्ञात होता है कि ये व्यक्त शब्दादिक को भी अर्थ की कोटि में मन्मिहित करते हैं।

किन्तु धीरसेन स्वामी अर्थ और व्यञ्जन के एक लक्षण से सहमत नहीं हैं। धीरसेन स्वामी चक्षु और मन को केवल अप्राप्यकारी मानते हैं और शेष चार इन्द्रियों को प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी दोनों प्रकार का मानते हैं। उनका मत है कि स्पर्शन, रसन, घ्राण और वायु ये चार इन्द्रियाँ अपने अपने विषय को छू कर जानती हैं यह तो सर्व विदित है। किन्तु ये चक्षु और मन के समान अप्राप्त अर्थ को भी विषय करती हैं। इस कारण से उन्होंने अर्थ और व्यञ्जन की परिभाषा करते हुए केवल अप्राप्त विषय को अर्थ और प्राप्त अर्थ के प्रथम ग्रहण को व्यञ्जन पतलाया है।

यद्यपि यहाँ पर इन्द्रियों के विषय को अर्थ और व्यञ्जन इस प्रकार दो भागों में बाँट दिया गया है पर यह दोनों प्रकार का विषय सामान्य और विशेष समयरूप ही होता है। आशय यह है कि इन्द्रिय और मन न केवल सामान्य को ही विषय करते हैं और न केवल विशेष को ही विषय करते हैं। किन्तु सामान्य और विशेष समयरूपक वस्तु को ही विषय करते हैं।

शरीर—जब कि स्पर्शन आदि इन्द्रियों का विषय स्पर्श आदि है

और ये सब पुद्गल द्रव्य की पर्याय हैं तब इनका विषय समयात्मक वस्तु न मानकर पर्याय मानना चाहिये ?

समाधान—इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण तो वस्तु का ही होता है किन्तु इनमें अलग अलग धर्म को अभिव्यक्त करने की योग्यता होने से प्रत्येक इन्द्रिय का विषय अलग-अलग धर्म कहा जाता है। उदाहरणार्थ—घ्राण इन्द्रिय से गन्ध का संयोग न होकर सुगंध या दुर्गंध वाले परमाणुओं का ही संयोग होता है। किन्तु घ्राण इन्द्रिय में गंध को अभिव्यक्त करने के योग्यता होने से इसका विषय गंध कहा जाता है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषय में जानना चाहिये।

शका—नय ज्ञान से इन्द्रिय ज्ञान में क्या अंतर है, क्योंकि एक धर्म द्वारा वस्तु को विषय करना नय है और पूर्वोक्त कथा से इन्द्रिय ज्ञान भी इसी प्रकार का प्राप्त होता है। यहाँ भी स्पर्श आदि एक-एक धर्म द्वारा वस्तु का बोध होता है ?

समाधान—नय ज्ञान विरलेपणात्मक है इन्द्रिय ज्ञान नहीं, यही इन दोनों में अंतर है।

अन्य लोग इन्द्रियों के साथ केवल रूपादि गुणों का सन्निकर्ष मानते हैं। किन्तु उनका ऐसा मानना ठीक नहीं है, क्योंकि रूपादि गुण अमूर्त हैं। उनके साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष न अव्यक्त निराकार रूपादि गुणवाले पदार्थों के साथ ही इन्द्रियों का सन्निकर्ष होता है। यद्यपि 'मैंने रूप देखा, गंध सूँघा' ऐसा व्यवहार होता है, किन्तु यह व्यवहार औपचारिक है। वास्तव में इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण का अर्थ का ही होता है, परन्तु रूपादिक अर्थ से कथञ्चित् अभिन्न होते हैं इसलिये अर्थ का ग्रहण होने से इनका भी ग्रहण बन जाता है ॥ १७ ॥

अथग्रह का दूसरा भेद—

व्यञ्जनस्याग्रहः ॥ १८ ॥

न चक्षुरनिन्द्रियाम्याम् ॥ १९ ॥

व्यञ्जन का अथग्रही होता है ।

किन्तु यह चक्षु और मन से नहीं होता ।

पूर्व सूत्र में अर्थ का पारिभाषिक अर्थ बतलाते समय हम व्यञ्जनका भी पारिभाषिक अर्थ बतला आये हैं । जब तक पदार्थ व्यञ्जन रूप रहता है तब तक उसका अथग्रह ही होता है जो नेत्र और मन से नहीं होता । नेत्र प्राप्तार्थ को नहीं जानता इसलिये इससे व्यञ्जनाग्रह नहीं होता ।

उक्त सूत्रों का
प्राप्ति

इसी प्रकार मन भी प्राप्त अर्थ को नहीं जानता इसलिये इससे भी व्यञ्जनाग्रह नहीं होता । यह घबला टीका के अनुसार उक्त सूत्रों का भाव है ।

किन्तु पूज्यपाद स्वामी और अक्लक देव प्राप्त अर्थ के प्रथम ग्रहण मात्र को व्यञ्जनावग्रह नहीं मानते । उन्होंने प्राप्त अर्थ को व्यञ्जनावग्रह का विषय न मान कर अव्यक्तशब्दादिक को ही व्यञ्जनावग्रह का विषय माना है । उन्होंने लिखा है कि जैसे मिट्टी के नूतन सकारे पर पानी की एक दा घूँट डालने मात्र से वह गीला नहीं होता । किन्तु पुनः पुनः

अथ मत का
निर्देश

सोचने पर यह अवश्य ही गीला हो जाता है । वही प्रकार जब तक स्पर्शन, रसन, घ्राण और श्रोत्र इन्द्रिय का विषय स्पष्ट होकर भी अव्यक्त रहता है तब तक उसका व्यञ्जनावग्रह ही होता है किन्तु उसके व्यक्त होने पर अर्थावग्रह होता है । उनके मत से प्राप्त अर्थ के अर्थावग्रह और व्यञ्जनावग्रह में यही अंतर है । व्यक्त ग्रहण का नाम अर्थावग्रह है और अव्यक्त ग्रहण का नाम व्यञ्जनावग्रह ।

शका—इस मतभेद के रहते हुए अर्थावग्रह और व्यञ्जनावग्रह का सुनिश्चित लक्षण क्या माना जाय ?

समाधान—दोनों ही लक्षणों के मानने में कोई आपत्ति नहीं है।

शका—सो कैसे ?

समाधान—विवक्षाभेद से। वीरमेत स्वामी प्राप्त अर्थ के प्रथम ग्रहणमात्र का व्यञ्जनावग्रह रूप से विवक्षित करते हैं और पूङ्गपाव स्वामी केवल अव्यक्त प्राप्त अर्थ के ग्रहण को व्यञ्जनावग्रह मानते हैं।

शका—कितने ही विद्वान् क्षिप्रग्रहण को अथावग्रह और अक्षिप्र ग्रहण को व्यञ्जनावग्रह मानते हैं। सो उनका ऐसा मानना क्या उचित है ?

समाधान—नहीं

शका—क्या ?

समाधान—क्यों कि ऐसा मानने पर दोनों ही अवग्रहों के द्वारा धारद प्रकार के पदार्थ का ग्रहण नहीं प्राप्त होता है।

इसलिये अर्थावग्रह और व्यञ्जनावग्रह वे वे ही लक्षण मानने चाहिये जिनका निर्देश पीछे किया जा चुका है।

शका—मतिज्ञान अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा के क्रम से ही उत्पन्न होता है या इसमें व्यतिक्रम भी देखा जाता है ?

समाधान—मतिज्ञान अवग्रह ईहा आदि के क्रम से ही होता है। इसमें व्यतिक्रम का होना सम्भव नहीं है।

शका—पदार्थ का जब भी मति ज्ञान होता है तब अवग्रह आदि चारों का होना क्या आवश्यक है ?

समाधान—नहीं।

शका—तो फिर क्या व्यवस्था है ?

समाधान—कोई ज्ञान अवग्रह होकर छूट जाता है। किसी पदार्थ के अवग्रह और ईहा दो हाते हैं। किसी के अवाय सहित तीन होते हैं

और किसी किसी पदार्थ के धारणा सहित चारों पाये जाते हैं। किन्तु परिपूर्ण ज्ञान अवाय के होने पर ही समझा जाता है।

शका—‘व्यञ्जन का अग्रप्रह ही होता है’ इतना सचित करने मात्र से यह धाव हो जाता है कि व्यञ्जन के मिवा शेष सब पदार्थों के अग्र-प्रह आदि चारों होते हैं। फिर ‘अर्थस्य’ सूत्र की रचना किस लिये की गई है ?

समाधान—यह आदि अर्थ के भेद हैं यह दिखलाने के लिये ‘अर्थस्य’ सूत्र की रचना की गई है।

शका—क्या ये यह आदि चारह भेद व्यञ्जन के भी प्राप्त होते हैं ?

समाधान—अवश्य प्राप्त होते हैं, क्योंकि पदार्थों को व्यञ्जनरूप इन्द्रिया के द्वारा ग्रहण करने की अपेक्षा से माना गया है। जन स्पर्शन, रसना, घ्राण और भोज इन्द्रिया पदार्थों को प्राप्त होकर जानती हैं तब ये पदार्थ प्रारम्भ में व्यञ्जनरूप माने जाते हैं अन्यथा नहीं यह उक्त कथन का तात्पर्य है।

शका—इस प्रकार मतिज्ञान के कुल भेद कितने हैं ?

समाधान—तीनसी छत्तीस।

शका—सो कैसे ?

समाधान—दो सौ अठासी सो पहले ही बतला आये हैं। उनमें व्यञ्जनाग्रप्रह के ४८ भेद मिला देने पर कुल तीन सौ छत्तीस भेद हो जाते हैं ॥ १८ १९ ॥

श्रुतज्ञानका स्वरूप और उसके भेद—

श्रुत मतिपूर्व द्व्यनेकद्वादशमेदम् ॥ २० ॥

श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है। वह दो प्रकार का, अनेक प्रकार का और चारह प्रकार का है।

सूत्र में आये हुए पूर्व शब्दका अर्थ कारण है। इसलिये श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है इसका यह मतलब है कि मतिज्ञान के निर्मिता से

श्रुतज्ञान उत्पन्न होता है। मतिज्ञान हुए बिना श्रुतज्ञान नहीं हो सकता यह इसका भाव है। फिर भी मतिज्ञान को श्रुतज्ञान का निमित्तकारण मानना चाहिये उपादान कारण नहीं, क्योंकि उसका उपादान कारण तो श्रुतज्ञानावरण कर्म का क्षयोपशम ही है।

शका—मतिज्ञान से श्रुतज्ञान में क्या अन्तर है ?

समाधान—पाँच इन्द्रिय और मन इनमें से किसी एक के निमित्त से किसी भी विद्यमान वस्तु का संप्रत्यक्ष मतिज्ञान होता है। उदन्तर इस मतिज्ञान पूर्वक उस जानी हुई वस्तु के विषय में या उसके सम्यग्ध से अन्य वस्तु के विषय में विशेष चिन्तन चलता होता है जो श्रुतज्ञान कहलाता है। उदाहरणार्थ—मनुष्य विषयक चालुष मतिज्ञान के होने के बाद उसके सम्यग्ध में मनमें यह मनुष्य है पूर्व से आया है और पश्चिम की जा रहा है, रंग रूप तथा वेशभूषा से ज्ञात होता है कि यह पचावी होता चाहिये आदि विकल्प का ज्ञान श्रुतज्ञान है। मतिज्ञान विद्यमान वस्तु में प्रवृत्त होता है और श्रुतज्ञान अतीत, वर्तमान तथा अनागत इन त्रैकालिक विषयों में प्रवृत्त होता है। मतिज्ञान पाँच इन्द्रिय और मन इन छहों के निमित्त से प्रवृत्त होता है किन्तु श्रुतज्ञान केवल मन के निमित्त से ही प्रवृत्त होता है इस प्रकार मतिज्ञान और श्रुतज्ञान में यही अन्तर है।

शका—क्या श्रुतज्ञान की उत्पत्ति इन्द्रियों से नहीं होता ?

समाधान—जैसे मतिज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रिया साक्षात् निमित्त होती हैं वैसे श्रुतज्ञान की उत्पत्ति में साक्षात् निमित्त नहीं होती, इसलिए श्रुतज्ञान की उत्पत्ति इन्द्रियों से न मानकर मन में ही मानी है। तथापि स्पर्शन आदि इन्द्रियों में मतिज्ञान होने के बाद जो श्रुतज्ञान होता है उसमें परम्परा से वे स्पर्शन आदि इन्द्रिया निमित्त मानी हैं, इसलिए मतिज्ञान के समान श्रुतज्ञान की उत्पत्ति भी पाँच इन्द्रिय और मन से कही जाती है पर यह कथन औपचारिक है।

शका—मतिज्ञानपूर्वक ही श्रुतज्ञान होता है यह बात न होकर अधिकतर श्रुत ज्ञानपूर्वक भी श्रुतज्ञान देखा जाता है, जैसे घट शब्द का सुनना तदन्तर घट ऐसा मानसिक ज्ञान का होना और फिर घट में पानी भरा जाता है ऐसा घटकार्यभा ज्ञान होना ये क्रमसे होनेवाले तीन ज्ञान हैं । इनमें से प्रथम मतिज्ञान और अन्तके दो श्रुत ज्ञान हैं, हम प्रकार इसमें यह सिद्ध हुआ कि श्रुतज्ञान से भी श्रुतज्ञान होता है, अतः मतिज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान होता है यह क्यों नहीं बनता है ?

समाधान—याद्यत् श्रुतज्ञानों के प्रारम्भ में मतिज्ञान होता है इस दृष्टि को सामने रखकर ही प्रस्तुत सूत्रमें 'मतिज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान होता है' यह कहा गया है । अथवा जितने भी श्रुतज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान होते हैं उनमें से पूर्व ज्ञानको उन्धार से मतिज्ञान मानने पर 'मतिज्ञान पूर्वक श्रुतज्ञान होता है' यह नियम बन जाता है ।

शका—श्रुत का अर्थ आगम या शास्त्र है, इसलिये उसके ज्ञान को ही श्रुतज्ञान मान लेनेमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—श्रुतका मनन या चिन्तनात्मक विनना भी ज्ञान होता है यह तो श्रुतज्ञान है ही, किन्तु उसके साथ उस जातिका जो अन्य ज्ञान होता है उसे भी श्रुतज्ञान मानना चाहिये । श्रुतज्ञान के अक्षरात्मक और अनक्षरात्मक ऐसे जो दो भेद मिलते हैं भी वे इसी आधार से किये गये हैं ।

शका—श्रुत के दो, अनेक और बारह भेद कहे सो कैसे ?

समाधान—अगगाह और अगप्रविष्ट ये श्रुतके दो भेद हैं । इनमें से अगगाह के अनेक भेद हैं और अगप्रविष्ट के आचाराग आदि बारह भेद हैं ।

शका—ये तो भाषात्मक शास्त्रों के नाम हुए श्रुतज्ञान के नहीं, पर

यहाँ श्रुतज्ञान का प्रकरण है, इसलिये यहाँ भाषात्मक शास्त्रों के भेद न गिनाकर श्रुतज्ञान के भेद गिनाने थे ?

समाधान—मोक्ष के लिये इन शास्त्रों का अभ्यास विशेष उपयोगी है, इसलिये कारण में कायका उपचार करके भाषात्मक शास्त्रों को ही श्रुतज्ञान के भेदों में गिना दिया है। अथवा उक्त भाषात्मक शास्त्रों का और श्रुतज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम का अन्योन्य सम्बन्ध है। श्रुतज्ञानावरण कर्म के कितने क्षयोपशम के होने पर उक्त शास्त्रों का कितना ज्ञान प्राप्त होता है यह एक बँधा हुआ ऋम है, अतः इसी बात के निश्चय के लिए यहाँ शास्त्रों के भेद गिनाये हैं।

शङ्का—अगप्रविष्ट और अगवाह्य श्रुत में क्या अन्तर है ?

समाधान—श्रुत के कुल अक्षर १८४४६७४४०७३७०१५५१६१५ माने गये हैं। इनमें मध्यम पद के १६३४८३०७८८८ अक्षरों का भाग दोषर ११०८३४८०० मध्यम पद और ८०१०८१७५ अक्षर प्राप्त होते हैं। आचाराग आदि बारह अगों की रचना उक्त मध्यम पदों द्वारा की जाती है इसलिये इनकी अगप्रविष्ट सत्ता है और दोष अक्षर अगों के बाहर पड़ जाते हैं इसलिये इनकी अगवाह्य सत्ता है। यद्यपि इन अगों और अगवाह्य की रचना गणधर करते हैं। तथापि गणधरों के शिष्यों प्रशिष्यों द्वारा जो शास्त्र रचे जाते हैं उनका समावेश अगवाह्य श्रुत में ही होता है। अगप्रविष्ट और अगवाह्य श्रुत में यहाँ अन्तर है।

शङ्का—क्या एक पद में (मध्यम पद में) उक्त अक्षरों का पाया जाना सम्भव है ?

समाधान—मध्यम पद के ये अक्षर विभक्ति या प्रत्यय बोध की प्रधानता से नहीं बतलाये गये हैं किन्तु १२ अक्षरूप द्रव्यश्रुत में से गणधर की गणना करने के लिये मध्यमपद का यह प्रमाण मान

शका—बारह अंग कौन से हैं ?

समाधान—आचार, सूत्रकृत, स्थान, समवाय, व्याख्याप्रज्ञप्ति, ज्ञातृधर्मकथा, उपासकाध्ययन, अन्तःकृद्दश, अनुत्तरीपपादिक दश, प्रश्न व्याकरण, विपाकसूत्र और दृष्टिवाद ये बारह अंग हैं ।

शका—अंग बाह्य कौन से हैं ?

समाधान—सामायिक, चतुविंशतिस्तय, वन्दना, प्रतिक्रमण, धैतयिन्, कृतिर्म्म, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, कल्पव्यवहार, कर्त्ता कल्प्य, महाकल्प, पुण्डरीक, महापुण्डरीक और निपिद्धिना ये अंग बाह्य हैं ।

शका—क्या अंगबाह्य के इतने ही भेद हैं ?

समाधान—गणधर द्वारा रचे गये अंगशास्त्र श्रुतके इतने ही भेद हैं । किन्तु उनके शिष्यों और प्रशिष्यों द्वारा जिन पट्टलण्डागम, कपाय प्राभृत, समयसार आदि शास्त्रों की रचना की गई है ये भी अंगबाह्य कहलाते हैं और वे बहुत हैं ।

शका—पट्टलण्डागम और कपायप्राभृत श्रुत की रचना ज्ञान कि अंगप्रविष्ट श्रुतके आधार से की गई है ऐसा हालत में इनका समावेश अंगबाह्य श्रुतमें न कर के अंगप्रविष्ट में ही करना चाहिये ?

समाधान—अंगप्रविष्ट श्रुत में आचाराग आदि मूल श्रुत का ही समावेश किया गया है शेष सब श्रुत अंगबाह्य माना गया है । इसी से यहाँ पट्टलण्डागम आदि की गणना अंगबाह्य श्रुतर्म की गई है ।

शका—क्या वर्तमान में जो विविध लौकिक विषयों पर पुस्तकें लिखी जा रही हैं । उनका अन्तर्भाव श्रुत में होता है ?

समाधान—श्रुत में तो उनका भी अन्तर्भाव होता है । पर परमार्थ में उपयोगी न होने से उन्हें लौकिक श्रुत माना गया है ।

शका—क्या मुमुक्षु का ऐसे श्रुत का अभ्यास करना उचित है ?

समाधान—मुमुक्षु को मुख्यतया ऐसे ही श्रुत का अभ्यास करना

चाहिये जो घीतरागता का पोषक हो । लौकिक प्रयोजन की सिद्धि के लिये यदि वह अथ श्रुत का अवलोकन करता है तो ऐसा करना अनुचित नहीं है फिर भी उस अभ्यास को परमार्थ फोड़का नहीं माना जा सकता है । इसमें भी जो क्या, नाटक और उपन्यास आदि राग को बढ़ाने हैं । जिनमें नारी को विलास और काम की मूर्ति रूप से उपस्थित करके नारीत्व का अपमान किया गया है । जिनके पढ़ने से माग्वट की शिक्षा मिलती है । मनुष्य मनुष्यता को भूलकर पशुता पर उतारू होने लगता है उनका याचना, सुनना सर्वथा छोड़ देना चाहिये ।

शरा—जब नि विविध दर्शन और धर्म के प्रथम श्रुत कहलाते हैं तब फिर उनके पठन पाठन का निषेध क्यों किया जाता है ?

समाधान—मोक्ष मार्ग में प्रयोजन नहीं होने से ही उनके पठन पाठन का निषेध किया जाता है । ऐसे ज्ञान को बढ़ाने के लिये और मद्धर्म की सिद्धि के लिये उनका ज्ञान प्राप्त करना अनुचित नहीं है । इससे कौन धर्म समीचीन है और कौन असमीचीन इसका विवेक प्राप्त किया जा सकता है । किन्तु त्वसमय का अभ्यास करने के बाद ही परसमय का अभ्यास करना चाहिये अन्यथा सत्य से न्युत होने का डर घना रहता है ॥ २० ॥

अवधिगान क मेद और उनके स्वामी—

‘भवप्रत्ययोऽविदेव नारणाम् ॥ २१ ॥

‘स्योपशमनिमित्त पद्विक्ल्पोपाणाम् ॥ २२ ॥

(१) श्वेताम्बर ग्रन्थों में यह सूत्र यों है ‘तत्र भवप्रत्ययो नारकदेवाणाम् । इस सूत्र के पहले ‘द्विषाऽऽपि’ यह सूत्र और पाया जाता है । यह स्वार्थ सिद्धि में इसी सूत्र की उत्पत्तिका न निर्दिष्ट है ।

(२) श्वेताम्बर ग्रन्थों में यह सूत्र यों है ‘यथाकनिमित्त पद्विक्ल्पोपाणाम् ।’ भाष्यकार ने ‘यथाकनिमित्त’ का अर्थ अज्ञेय ही स्योपशम निमित्त’ किया है ।

भवप्रत्यय अवधिज्ञान देव और नारकों के होता है ।

क्षयोपशम निमित्तक अवधिज्ञान छ प्रकार का है जो शेष अर्थान्तरित्यों और मनुष्यों के होता है ।

अवधिज्ञान के भवप्रत्यय और क्षयोपशम निमित्तक ये दो भेद हैं । क्षयोपशमनिमित्तक का दूसरा नाम गुणप्रत्यय भी है । जिसके उत्पन्न होने में भय ही निमित्त है अर्थात् जिसकी उत्पत्ति में भ्रत नियम आदि कारण नहीं पड़ते किन्तु जो पर्याय विगेष की अपेक्षा जन्म से ही उत्पन्न होता है वह भवप्रत्यय अवधिज्ञान है । जिस प्रकार पक्षियों को आकाश में उड़ने की शिक्षा नहीं लेनी पड़ती । वे स्वभाव से ही उड़ने लगते हैं । उड़ना उनका पर्यायगत धर्म है । उसी प्रकार भवप्रत्यय अवधिज्ञान जानना चाहिये । तथापि इसके उत्पन्न होने में इतनी विशेषता है कि यदि भवप्रत्यय अवधिज्ञान का अधिकारी सम्यग्दृष्टि होता है तो वह भव के प्रथम समय से ही उत्पन्न हो जाता है और यदि अधिकारी मिथ्यादृष्टि होता है तो वह पर्याप्त होन के बाद ही उत्पन्न होता है । तथा जो अवधिज्ञान जन्म से नहीं होता किन्तु भ्रत नियम आदि के यत्न से प्राप्त होता है वह क्षयोपशम निमित्तक अवधिज्ञान है ।

शङ्का—क्या भवप्रत्यय अवधिज्ञान में क्षयोपशम नहीं होता ?

समाधान—अवधिज्ञानावरण कर्म का क्षयोपशम तो उसमें भी होता है तथापि उसकी उत्पत्ति में भ्रत की प्रधानता है इसलिये उसे भवप्रत्यय अवधिज्ञान कहा है और क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान भव की प्रधानता से नहीं होता । किन्तु अन्य निमित्तों के मिलने पर जब अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम होता है तब होता है इसलिये इसे क्षयोपशमनिमित्तक कहा है । तात्पर्य यह है कि कोई भी अवधिज्ञान क्यों न हो वह क्षयोपशम के बिना तो हो ही नहीं सकता, अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम तो अवधिज्ञान मात्र में अपेक्षित है । वह उसका साधा

रण कारण है, तो भी कोई अधिज्ञान भवप्रत्यय और कोई क्षयोपशम निमित्तक कहलाना है यह भेद अय निमित्तों की अपेक्षा से किया गया है जिनका निर्देश पहले किया ही है।

इन दो अधिज्ञानों में से भवप्रत्यय अधिज्ञान देवगति के जीवों के और नरकगति के जीवों के होता है। जैसे पक्षियों में जन्म से ही शिक्षा उपदेश के बिना हाँ आकाश में उड़ने की शक्ति होती है वैसे ही इन दो गतियों के जीवों के बिना प्रयत्न के जन्म से अधिज्ञान होता है। तथा क्षयोपशमनिमित्तक अधिज्ञान तिर्यक् और मनुष्यों के होता है। इसके लिये इन्हें रास योग्यता सम्पादित करनी पड़ती है जिसके होने पर ही यह अधिज्ञान होता है।

यही सबब है कि तिर्यकों और मनुष्यों में यह सब के नहीं पाया जाता है। यद्यपि मनुष्यों में तीर्थंकर मात्र के और किसी किसी विशिष्ट अन्य मनुष्य के भी जन्म से ही अधिज्ञान होता है, इन्हें इसके लिये श्रत नियम आदि का अनुष्ठान नहीं करना पड़ना, पर यह अपवाद है।

सूत्र में क्षयोपशमनिमित्तक अधिज्ञान के छह भेद बताये हैं। वे ये हैं—अनुगामी, अननुगामी, वर्धमान, हीयमान, अवस्थित और अनवस्थित।

१ जैसे मूर्य का प्रकाश उसके साथ साथ चलता है वैसे ही जो ज्ञात उसके उत्पत्ति स्थान को छोड़ कर दूमरे स्थान पर या उत्पत्ति के भय को छोड़ कर दूमरे भव में चले जाने पर भी बना रहता है वह अनुगामी अधिज्ञान है।

२ जैसे समुग्ध पुरुष के प्रश्न के उत्तर में दूसरा पुरुष जो बचा कहता है वह वहीं रह जाता है समुग्ध पुरुष उसे प्रहण नहीं करता वैसे ही जो अधिज्ञान उसके उत्पत्ति स्थान को छोड़ देने पर कायम नहीं रहता या भवान्तर में साथ नहीं जाता वह आनुगामी अधिज्ञान है।

३ जैसे अग्नि की चिनगारी छोटी होने पर भी क्रम से बढ़ते हुए सूखे ईंधन आदि दाह को पाकर क्रमशः घटती जाती है वैसे ही जो अवधिज्ञान उत्पत्तिकाल में अल्प होने पर भी परिणामों की शुद्धि के कारण क्रम से बढ़ता जाता है वह वर्तमान अवधिज्ञान है।

४ जैसे परिमित दाह यस्तुओं में लगी हुई आग गया दाह न मिलने में क्रमशः घटती जाती है वैसे ही जो अवधिज्ञान अपने उत्पत्तिकाल से लेकर उत्तरोत्तर कमती कमती होता जाता है वह हीनमान अवधिज्ञान है।

५ जैसे शरीर में तिल मसा आदि चिह्न उत्पत्तिकाल से लेकर मरण तक पृथक् से बने रहते हैं न घटते हैं न बढ़ते हैं वैसे ही जो अवधिज्ञान मरण तक या केवलज्ञान की उत्पत्ति होने तक एक सा बना रहता है वह अवस्थित अवधिज्ञान है।

६ जल की तरंगों के समान जो अवधिज्ञान कभी घटता है कभी बढ़ता है और कभी अवस्थित रहता है वह अनवस्थित अवधिज्ञान है।

शङ्का—देव और नारकियों के तो भय के प्रथम समय से ही अवधिज्ञान होता है किन्तु शेष के उपरचर्या आदि करने पर ही यह प्राप्त होता है तो ऐसा क्यों है ?

समाधान—यह उस उस पर्याय की विशेषता है। जिस प्रकार पक्षियाँ मं जन्म लेने के बाद ही आकाश में उड़ने की शक्ति आ जाती है मनुष्याँ में नहीं आती उसी प्रकार अवधिज्ञानकी उत्पत्ति के विषय में जानना चाहिये। अथवा जिस प्रकार चौपाये में उत्पन्न होने के बाद ही पानी में तैरने की योग्यता होती है मनुष्य में नहीं उसी प्रकार प्रकृत में जानना चाहिये ॥ २१—२२ ॥

मन पर्यय ज्ञान के भेद और उनका अन्तर—

अजुगिपुलमती मनःपर्ययः ॥ २३ ॥

विशुद्ध्यप्रतिपाताभ्यां तद्विशेषः ॥ २४ ॥

अजुगमति और विपुलमति ये दो मनःपर्यय ज्ञान हैं ।

विशुद्धि और अप्रतिपातकी अपेक्षा उनमें अन्तर है ।

मन पर्यय ज्ञान का अर्थ है मन की पर्यायों का ज्ञान । आशय यह है कि सच्ची जीवों के मनमें जितने विस्मय उत्पन्न होते हैं संस्कार रूप से वे उसमें फायम रहते हैं, मन पर्यय ज्ञान संस्कार रूप से स्थित मन के इन्हीं विवरणों को जानता है, इसलिये वह मनःपर्यय ज्ञान कहलाता है ।

पट्टरण्डागम कमप्रकृति अनुयोग द्वार में एक सूत्र आया है जिसका भाव है कि 'मन पर्ययज्ञानी मन से मानस को ग्रहण करके मन पर्यय ज्ञान से दूसरे के नाम, स्मृति, मति, चिन्ता, जीवन, मरण, लाभ, अलाभ, सुख, दुःख, नगर विनाश, देश विनाश, जनपद विनाश, रोट विनाश, पर्यट विनाश, मद्य विनाश, पत्तन विनाश, द्राणमुख विनाश, अतिवृष्टि, अनावृष्टि, सुवृष्टि, दुष्टि, सुभिक्ष, दुर्भिक्ष, क्षेम, अक्षेम, भय और रोग को काल की मर्यादा लिये हुए जानता है । तात्पर्य यह है कि मनःपर्यय ज्ञान इन सबके उत्पाद, स्थिति और विनाश को जानता है ।'

इस सूत्र में यद्यपि मन पर्यय ज्ञान द्वारा सत्ता और मति आदि के जानने का उल्लेख है तथापि उक्त विविध विषयों को मनःपर्ययज्ञानी मन की पर्याय रूप से ही जानता है अथ प्रकार से नहीं यह इसका ।

● श्वेताम्बर पाठ 'मन पर्यय' के स्थान में 'मन पर्याय' है । 'विशुद्धि क्षेत्र—' इत्यादि सूत्रों में भी ऐसा ही पाठ है ।

भाव है। मन पर्ययज्ञानी पहले भविज्ञान द्वारा अन्य के मानस को ग्रहण करता है और तदनन्तर मन-पर्यय ज्ञान की अपने विषय में प्रवृत्ति होती है यह जो एक सूत्र में निर्देश किया है उससे भी एक अभिप्राय की ही पुष्टि होती है।

इसके ऋजुमति और विपुलमति ये दो भेद हैं। जो ऋजु मन के द्वारा विचारे गये, ऋजु वचन के द्वारा कहे गये और ऋजु काय के द्वारा किये गये मनोगत विषय को जानता है वह ऋजुमति मन पर्ययज्ञान है। जो पदार्थ जिस रूप से स्थित है उसका उसी प्रकार चिन्तन करनेवाले मन को ऋजुमन कहते हैं। जो पदार्थ जिस रूप से स्थित है उसका उसी रूप से बचन करनेवाले वचन को ऋजु वचन कहते हैं तथा जो पदार्थ जिस रूप से स्थित है उसे अभिनय द्वारा उसी प्रकार से दिखलाने वाले काय को ऋजुकाय कहते हैं। इस ऋजुमति मन-पर्ययज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रिय और मन की अपेक्षा रहती है। ऋजुमति मन-पर्ययज्ञानी पहले भविज्ञान के द्वारा हमारे के अभिप्राय को जानकर अनन्तर मन पर्यय ज्ञान के द्वारा दूसरे के मनमें स्थित उसका नाम, स्मृति, मति, चिन्ता, जीवन, मरण, इष्ट अर्थ का समागम, अनिष्ट अर्थका वियोग, सुख, दुःख, नगर आदि की समृद्धि या निनाश आदि विषयों को जानता है।

तथा जो ऋजु और अनृजु दोनों प्रकार के मानसिक, चाचनिक और कायिक मनोगत विषय को जानता है वह विपुलमति मन-पर्ययज्ञान है। इनमें से ऋजुमन, वचन और काय का अर्थ अभी पीछे कह आये हैं। तथा सशय, विपर्यय और अनव्यवसायरूप मन, वचन और कायके व्यापार को अनृजु मन, वचन और काय कहते हैं। यहाँ आगे चितवन या अचितवन का नाम अनव्यवसाय है। दोहायमान चिन्तवन का नाम सशय है और विपरीत चिन्तवन का नाम विपर्यय है। विपुलमति सर्वमात्र में

चिन्तवन किये गये विषय का तो जानता ही है पर चिन्तवन परके भूले हुए विषय को भी जानता है। जिसका आगे चिन्तवन किया जायगा उसे भी जानता है। यह विपुलमति मन पर्ययज्ञानी भी भविष्यज्ञान से दूम्रे के मानम को अथवा भविष्यज्ञान के विषय को प्रदण करके अनन्तर ही मन पर्ययज्ञान से जानता है।

ऋजुमती और विपुलमति इन दोनों में विपुलमति विशुद्धतर है, क्योंकि वह ऋजुमति की अपेक्षा सूक्ष्मतर और अधिक विषय को जानता है। इसके सिवा दोनों में यह भी अन्तर है कि ऋजुमति छपन होने के बाद कदाचित् नष्ट भी हो जाता है, क्योंकि ऋजुमति मन पर्ययज्ञानी के मोक्ष जानेका नियम नहीं है। पर विपुलमति नष्ट नहीं होता, वह केवलज्ञान की प्राप्तिपर्यन्त अवश्य बना रहता है ॥ २१—२४ ॥

अवधि और मन पर्यय का अन्तर—

विशुद्धि क्षेत्रस्वामिनिषयेभ्योऽवधिमनःपर्यययोः ॥२५॥

विशुद्धि क्षेत्र, स्वामी और विषय इनकी अपेक्षा अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञानमें अन्तर है।

पहले अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान का वर्णन कर आये हैं पर उससे इन दोनों का अन्तर नहीं ज्ञात होता। जिसका ज्ञात होना अत्यन्त आवश्यक है, अतः इसी बातको बतलाने के लिये प्रस्तुत सूत्र की रचना हुई है। इन दोनों ज्ञानों में जो चतुष्टयपरम आदि की अपेक्षा से अन्तर है वह निम्न चार बातों से जाना जाता है—विशुद्धि, क्षेत्र स्वामी और विषय। सुलभा इस प्रकार है—१ अवधि ज्ञानके विषय से मन पर्यय ज्ञानका विषय सूक्ष्म है। २—अवधि ज्ञान का क्षेत्र, अंगुल के असंख्यतर्वे भाग से लेकर असंख्य लोक प्रमाण तक है और मन पर्ययज्ञान का क्षेत्र सिर्फ मनुष्य लोकोपर्यन्त ही है। ३—अवधि ज्ञान के स्वामी चारों गति के जीव हो सकते हैं पर मन

पर्ययज्ञानके स्वामी अर्धमान गारित्रवाने और सात प्रकार की ऋद्धियाँ में से कम से कम किसी एक ऋद्धि के धारक सयत हो हो सकते हैं। ४—अवधिज्ञान का विषय कतिपय पर्यायसहित रूपी द्रव्य है और मन पर्ययज्ञान का विषय उसका अनन्तवा भाग है। इस प्रकार इन दोनों ज्ञानों में विशुद्धिकृत, क्षेत्रकृत, स्वामीकृत और विषयकृत अन्तर है यह इसका भाव है ॥ २५ ॥

पाँचो ज्ञानों के विषय—

मतिश्रुतयोर्निबन्धो द्रव्येष्वसर्गपर्यायेषु ॥ २६ ॥

रूपिष्ववधे ॥ २७ ॥

तदनन्तमागे मनःपर्ययस्य ॥ २८ ॥

सर्गद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य ॥ २९ ॥

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की प्रवृत्ति कुछ पर्यायों से युक्त सप्त द्रव्यों में होती है।

अवधिज्ञान की प्रवृत्ति कुछ पर्यायों से युक्त रूपी पदार्थों में होती है।

मन पर्ययज्ञान की प्रवृत्ति अवधिज्ञान के विषय के अनन्तवर्ष भाग में होती है।

केवलज्ञान की प्रवृत्ति सप्त द्रव्यों में और उनकी सप्त पर्यायों में होती है।

प्रस्तुत सूत्रों में पाँचो ज्ञानों के विषय का निर्देश किया है। यद्यपि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान सप्त द्रव्यों को जान सकते हैं पर वे सब पर्यायों

को न जानकर उनकी कुछ ही पर्यायों को जान सकते हैं। अवधिज्ञान केवल रूपी पदार्थों को ही जान सकता

है अरूपी पदार्थों को नहीं। रूपी पदार्थों से पुद्गल और ससारी जीव किये गये हैं। मन पर्ययज्ञान जानता तो रूपी

● श्वेताम्बर सूत्राष्ट 'सर्वद्रव्येष्वसर्गपर्यायेषु' ऐसा है।

पदार्थों को ही है पर अवधिज्ञान के निषय से अनन्तवें भाग में इसरी प्रवृत्ति होती है। और केवलज्ञान का माहात्म्य अचिन्त्य है। वह होता भी निरावरण है इसलिये वह रूपी और अरूपी सभी द्रव्य और उनकी सब पर्यायों को युगपत् जानता है। यह उक्त सूत्रों का भाग है।

शका—अब कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान द्वायोपशमिक ज्ञान हैं तब वे रूपी पदार्थों के सिवा अरूपी पदार्थों को कैसे जान सकते हैं ?

समाधान—यद्यपि पांच इन्द्रियों के निमित्त से जो मतिज्ञान और उस पर से जो श्रुतज्ञान होता है वे रूपी पदार्थों को ही जान सकते हैं, पर मन के निमित्त से होनेवाले मतिज्ञान और श्रुतज्ञान रूपी और अरूपी दोनों प्रकार के पदार्थों को जान सकते हैं, क्योंकि मन उपदेश पूर्वक रूपी और अरूपी सभी प्रकार के पदार्थों का चिन्तन करके उनकी सत्ता और कारणों का अनुभव कर सकता है। आशय यह है कि जैसे किसी वस्तु के परोक्ष रहने पर भी यदि अन्य साधनों द्वारा उनका चित्र मानस पटल पर अभित हो जाय तो वह देखी हुई सी प्रतिभासित होने लगती है वैसे ही यद्यपि अरूपी पदार्थ मतिज्ञान और श्रुतज्ञान के सर्वथा परोक्ष हैं तथापि मन से बार बार विचार करने पर उनका अस्तित्व और उनके कार्य अनुभवगम्य हो जाते हैं और इसी से मतिज्ञान तथा श्रुतज्ञान की प्रवृत्ति अरूपी पदार्थों में बतलाई है। आशय यह है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान के द्वारा अरूपी पदार्थों का साक्षात् ग्रहण न हो कर मानसिक विकल्पों द्वारा ही उनका ग्रहण होता है। इसी से मतिज्ञान और श्रुतज्ञान रूपी और अरूपी पदार्थों को जान सकते हैं यह बतलाया है।

सांख्यदर्शन में आत्मा को चेतन मान कर भी ज्ञान को आत्मा का धर्म नहीं माना है। वह इसे प्रकृति का परिणाम मानता है। नैयायिक और वैशेषिक दर्शन में ज्ञान माना तो गया है जीवनिष्ठ ही पर भेद वादी होने के कारण वे आत्मा में समवाय सम्बन्ध से इसका सद्भाव

मानते हैं। साथ ही वे यह भी मानते हैं कि मुक्तावस्था में ज्ञान का आत्मा से सम्बन्ध नहीं रहता। किन्तु इसके विपरीत एक जैन दर्शन ही ऐसा है जिसने ज्ञान को आत्मा का स्वभाव माना है। इस दर्शन में जीव ज्ञानपनपूर्ण माना गया है। किन्तु अनादि काल से परद्रव्य के संयोग वश जीव अशुद्ध हो रहा है। जिस कारण से निमित्त भेद से यह ज्ञान पाच भागों में विभक्त हो जाता है। जब तक अशुद्धता रहती है तब तब योग्यता और निमित्तानुसार चार अशुद्ध ज्ञान प्रकट होते हैं और अशुद्धता के हटते ही केवलज्ञान महासूर्य का उदय होता है। इनमें से प्रारम्भ के चार ज्ञान पगु हैं इसलिए अपना अपनी सीमा के अनुसार वे पदार्थों को जानते हैं और केवलज्ञान परिपूर्ण है इसलिए पदार्थों को जानने की उसकी कोई सीमा नहीं है। वह त्रिलोक और त्रिकालवर्ती समस्त पदार्थों को युगपत् जानता है। इसी निष्ठात को ध्यान में रखकर प्रकृत सूत्रों में पाँचों ज्ञानों के विषय का निर्देश किया गया है ॥ २६—२९ ॥

एक साथ एक आत्मा में कमसे कम और अधिक से अधिक कितने ज्ञान सम्भव हैं इसका खुलासा—

एकादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्भ्यः ॥३०॥

एक आत्मा में एकासाथ एक से लेकर चार तक ज्ञान विकल्प से होते हैं।

प्रस्तुत सूत्र में यह बतलाया गया है कि एक साथ एक आत्मा में कम से कम कितने और अधिक से अधिक कितने ज्ञान हो सकते हैं। एक साथ किसी आत्मा में एक, किसी में दो, किसी में तीन और किसी में चार ज्ञान हो सकते हैं पर एक साथ पाँचों ज्ञान किसी भी आत्मा में नहीं हो सकते। एक ज्ञान सिर्फ केवलज्ञान होता है, क्योंकि उसकी प्राप्ति सम्पूर्ण ज्ञानावरण कमके क्षय से होती है, इसलिए उस

समय क्षायोपशमिक अन्य ज्ञानों की प्राप्ति सम्भव नहीं। दो मतिज्ञान और श्रुतज्ञान होते हैं, क्योंकि एक तो ये दोनों नियत सहचारी हैं और दूसरे केवलज्ञान के प्राप्त होने के पहले सब ससारी जीवों के इनका पाया जाना निश्चित है। तीन मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और अवधिज्ञान या मतिज्ञान श्रुतज्ञान और मन पर्ययज्ञान होते हैं, क्योंकि छद्मस्थ अवस्था में मतिज्ञान और श्रुतज्ञान तो नियम से होते हैं किन्तु इनके सिवा दो अन्य अपूर्ण ज्ञानों का एक साथ या अकेले होना आवश्यक नहीं है, इसलिए उनमें से अपनी अपनी योग्य सामग्री के मिलने पर कोई एक ज्ञान भी हो सकता है। यदि अवधिज्ञान हाता है तो मति, श्रुत और अवधि यह पहला विरूप मन जाता है और यदि मन पर्ययज्ञान होता है तो मति, श्रुत और मन पर्यय यह दूसरा विरूप मन जाता है। चार मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान होते हैं, क्योंकि चारों क्षायोपशमिक ज्ञानों के एक साथ होने में कोई बाधा नहीं है। पर इन चार ज्ञानों के साथ या इनमें से किसी भी ज्ञान के साथ केवलज्ञान के नहीं हो सकने का कारण यह है कि वह पूर्ण ज्ञान है और शेष अपूर्ण ज्ञान हैं, इनलिये अपूर्ण ज्ञानों के साथ पूर्णज्ञान के होनेमें विरोध है।

शङ्का—प्रस्तुत सूत्र में जो एक से अधिक ज्ञानों का सम्भव एक साथ बतलाया सो किम अपेक्षा से बतलाया है ?

समाधान—क्षयोपशम की अपेक्षा से बतलाया है प्रवृत्तिकी अपेक्षा से नहीं। आशय यह है कि एक साथ एक आत्मा में एकाधिक ज्ञाना धरण कर्मों का क्षयोपशम ता सम्भव है पर प्रवृत्ति एक काल में एक ज्ञान की ही हाती है। जैसे प्रत्येक छद्मस्थ ससारी आत्मा के मति और श्रुत ये दो ज्ञान नियम से पाये जाते हैं तथापि इनमें से जब किसी एक ज्ञान द्वारा आत्मा अपने विषय को जानने में प्रवृत्त होता है तब अन्य ज्ञान के मौजूद रहने पर भी वह उसके द्वारा विषयों

नहीं जान सक्ता। इसी प्रकार अध्विज्ञान और मन पर्याप के। सद्भाव रहने पर भी जानना चाहिये। आशय यह है कि एक पाल म दो, छान या चार कितने ही ज्ञान रहे आवें पर प्रवृत्ति एक ही ही होती है अथ ज्ञान तत्र लन्विरूप में रहते हैं।

शका—जब कि सामान्य से ज्ञान एक है और वह भी केवल ज्ञान तत्र फिर उसके पांच भेद कैसे हो जाते हैं।

समाधान—जैसे एक मेघपटल सूर्यकिरणों के। शयाग से अनेक रंगों को धारण कर लेता है वैसे ही एक ज्ञान के आवरण विशेष की अपेक्षा पाँच भेद हो जाते हैं। जब अपूर्णस्थिति रहती है तब यथा समभव मतिज्ञान आदि चार ज्ञान प्रकट होते हैं और जब पूर्णस्थिति रहती है तब परिपूर्ण और सुविशुद्ध एक केवलज्ञानमात्र प्रकट रहता है, शेष ज्ञान क्षयोपशमिक होने के कारण लयको प्राप्त हो जाते हैं।

शका—केवलज्ञानावरण सर्वघाती कर्म है और सत्प्रकाशिक। अथ है पूरी तरह से शक्ति का घात करना, इसलिये केवलज्ञानावरण के सद्भाव में अन्य ज्ञानों और उनके आवरणों का होना सम्भव हो नहीं, अन्यथा केवलज्ञानावरण सर्वघाति कर्म नहीं ठहरता ?

समाधान—जैसे मतिज्ञान आदि की क्षयोपशम या आवरणों की अपेक्षा से सत्ता माना है वैसे उनकी स्वरूपसत्ता नहीं मानी है। इनसे फलित होता है कि केवलज्ञानावरण सर्वघाति होते हुए भी ज्ञानशक्ति के प्रकाश को सत्यता नहीं रोक पाता, किन्तु उसके रहते हुए भी अति मन्दज्ञान प्रकाशमान ही रहता है। और इस प्रकार जो अतिमन्द ज्ञान प्रकाशमान रहता है वही आवरण के भेदों से मति आदि चार-भागा में बंट जाता है। इसप्रकार स्वरूप सत्ता की अपेक्षा यद्यपि ज्ञान एक है तो भी आवरण भेद से यह पाँच प्रकार का है यह सिद्ध होता है।

शका—जैसे सूर्य प्रकाश के समय चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र आदि के प्रकाश

रहते तो हैं पर अभिभूत हो जाने के कारण वे अपना काम नहीं कर पाते वैसे ही केवलज्ञान के समय मतिज्ञान आदि का सद्भाव मान लेने में क्या आपत्ति है ?

समाधान—मतिज्ञान आदि चार ज्ञान क्षायोपशमिक भाव हैं और क्षायोपशमिक भाव अपने अपने आवरण कर्म के सद्भाव में ही होते हैं। यदि केवलज्ञान के समय मतिज्ञान आदि का सद्भाव माना जाता है तो तब उनके आवरण कर्मों का सद्भाव भी मानना पड़ता है। किन्तु तब आवरण कर्मों का सद्भाव है नहीं, इससे सिद्ध है कि केवलज्ञान के समय मतिज्ञान आदि चार ज्ञान नहीं होते ॥ ३० ॥

मति, आदि तीन ज्ञानों की विपर्ययता और उसमें हेतु—

मतिश्रुतावधयो विपर्ययव्य ॥ ३१ ॥

सदसत्तोरनिशेषाद्यच्छोपलब्धेरुन्मत्तवत् ॥ ३२ ॥

मति, श्रुत और अवधि ये तीन विपर्यय अर्थात् अज्ञानरूप भी हैं। क्योंकि उन्मत्त के समान वास्तविक और अवास्तविक के अन्तर के बिना इच्छानुसार ग्रहण होने से उक्त ज्ञान विपर्यय होते हैं।

ज्ञान की दो अवस्थाएँ मानी हैं सम्यक्त्व अवस्था और मिथ्यात्व अवस्था। इनमें से सम्यक्त्व अवस्था में जितने भी ज्ञान होते हैं वे सम्यक्त्व के सहचारी होने से समीचीन कहलाते हैं और मिथ्यात्व अवस्था में जितने भी ज्ञान होते हैं वे मिथ्यात्व के सहचारी होने से असमीचीन कहलाते हैं। पाँच ज्ञानों में से मन पश्य और केवल ये दो ज्ञान तो सम्यक्त्व अवस्था में ही होते हैं किन्तु शेष तीन ज्ञान उक्त दोनों अवस्थाओं में होते हैं इसलिए ये ज्ञान और अज्ञान दोनों रूप माने गये हैं। यथा—मतिज्ञान, मत्तज्ञान, श्रुतज्ञान, श्रुताज्ञान, अवधि ज्ञान, अवधि अज्ञान। अवधि अज्ञान का दूसरा नाम विभङ्ग-ज्ञान भी है।

शका—मिथ्यात्व दशा में ज्ञान को अज्ञान या मिथ्याज्ञान तो तब कहना चाहिये जब यह जीव घटादि पदार्थों को त्रिपरीत रूप से ग्रहण करे परन्तु सदा ऐसा होता नहीं। यदि कारणों की निर्मलता, बाह्यप्रकाश और उपदेश आदि के अभाव में होता भी है तो वह मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टि दोनों को ही होता है। वैसे साधारण दशा में तो जैसे सम्यग्दृष्टि मतिज्ञान द्वारा घटादि पदार्थों को जानता है वैसे मिथ्यादृष्टि भी मत्स्यज्ञान द्वारा घटादि पदार्थों का जानता है। जैसे सम्यग्दृष्टि श्रुत ज्ञान द्वारा जाने हुए घटादि पदार्थों का विरोध निरूपण करता है वैसे मिथ्यादृष्टि भी श्रुतज्ञान द्वारा उक्त विरोध निरूपण करता है। इसी प्रकार जैसे सम्यग्दृष्टि अवधिज्ञान द्वारा रूपी पदार्थों को जानता है वैसे मिथ्यादृष्टि भी विभंगज्ञान द्वारा रूपी पदार्थों को जानता है। इसलिये सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि इन दोनों के ज्ञानों में अन्तर मान कर एक का ज्ञान और दूसरे का अज्ञान कहना उचित नहीं है ?

समाधान—यह सही है कि जानते तो सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि दोनों ही हैं पर दोनों के जानने में अन्तर है और यह अन्तर वस्तु स्वरूप के विरलेपण में है। यह थोड़े ही है कि उन्मत्त पुरुष सदा विपरीत ही जानता रहता है तथापि उसका जानना मात्र सुनिश्चित न होने के कारण जैसे मिथ्या माना जाता है वैसे ही मिथ्यादृष्टि का ज्ञानमात्र वस्तु स्वरूप की यथार्थता को स्पर्श न करनेवाला होने के कारण मिथ्या ही है। उदाहरणार्थ—प्रत्येक वस्तु अनेकान्तात्मक है तथापि मिथ्या दृष्टि को उसके अनेकान्तात्मक होने में या तो सन्देह बना रहता है या वह उसे अनेकान्तात्मक मानता ही नहीं, इसलिये यद्यपि व्यावहारिक दृष्टि से घट पटादि पदार्थों को मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टि दोनों ही घटपटादिरूप से जान सकते हैं। तथापि दोनों के वस्तुस्वरूप के चिन्तन करने के दृष्टिकोण में बड़ा भारी अन्तर है। सम्यग्दृष्टि जैसी वस्तु है वैसा ही विचार करता है और जानता भी वैसा ही है पर

मिथ्यादृष्टि वस्तु पुरुष के समान कदाचित् सत् को सत् मानता है, कदाचित् सत् को असत् मानता है और कदाचित् असत् को भी सत् मानता है। यही सत्य है कि सम्यग्दृष्टि का ज्ञानमात्र समीचीन और मिथ्यादृष्टि का ज्ञानमात्र असमाचीन माना जाता है।

मिथ्यादृष्टि को सदा ही स्वरूप विपर्यास, कारण विपर्यास और भेदाभेद विपर्यास बना रहता है जिससे उसे मिथ्याज्ञान हुआ करता है। वह पदार्थों के स्वरूप, कारण और भेदाभेद का ठीक तरह से कमी भी निरूप्य नहीं कर पाता। अपने मिथ्याज्ञान के दोष से अनेक विरुद्ध मान्यताओं को वह जन्म दिया करता है। विविध एकान्त दर्शन इसी मिथ्याज्ञान के परिणाम हैं। ज्ञान में अतिशय का होना और घात है और सम्यग्ज्ञान की प्राप्ति होना और बाध है। मिथ्यादृष्टि के भी ऐसा सातिशय ज्ञान देखा जाता है जिससे वह ससार को चकित कर देता है। पर वह ज्ञान मूल में सदोष होने के कारण मिथ्याज्ञान ही माना गया है। ऐसे मिथ्याज्ञान तीन हैं यह इन सूत्रों का भाव है ॥ ३१—३० ॥

नयने भेद—

नैगमसग्रह व्यवहारजु सूत्रशब्दसमभिरुद्धैवम्भूता नया ॥ ३३ ॥

नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवम्भूत ये सात नय हैं।

मूल नयों की सख्या के विषय में निम्न लिखित परम्पराएँ मिलती हैं—

पट्टरहागम में नय के नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र और शब्द इन पाँच भेदों का उल्लेख मिलता है। यद्यपि वसायपाहुड में ये ही पाँच भेद निर्दिष्ट हैं तथापि वहाँ नैगम के सग्रहिक और असग्रहिक ये दो भेद तथा तीन शब्द नय बतलाये हैं। श्वेताम्बर तत्त्वार्थ भाष्य और भाष्यमाय सूत्रों की परम्परा वसायपाहुड की परम्परा

का अनुसरण करती हुई प्रतीत होती है। उसमें भी मूल नय पाँच माने गये हैं और नैगम के दो तथा शब्द नय के तीन भेद किये गये हैं। तत्त्वार्थभाष्यमें जो नैगम के देशपरिच्छेपी और सर्वपरिच्छेपी ये दो भेद किये हैं सो वे वसायपाहुड म किये गये नैगम के समग्रहि और असमग्रहि इन दो भेदों के अनुरूप ही हैं। सिद्धसेन दिवाकर नैगम नय को नहीं मानते शेष छ नयों को मानते हैं। इनके सिवा सप्त दिगम्बर और श्वेताम्बर प्रयोगों में स्पष्टतः सूत्रोक्त सात नयों का ही चरत्तरे मिलता है। इस प्रकार विषया भेदसे यद्यपि नयों की संख्या के विषय में अनेक परम्पराएँ मिलती हैं तथापि वे परस्पर एक दूसरे की पूरक ही हैं।

पुराणा म कथा आई है कि भनवान आदिनाथ के साथ सैरङ्गों राना दीक्षित हो गये थे। दीक्षित होने के बाद कुछ काल तक तो वे भगवान का अनुसरण करते रहे। किन्तु अन्त नय निरूपण की प्रथमभूमि तक वे टिक न सके। जिन दीक्षा तो उद्देश्य छोड़ दी पर अनेक कारणों से उनका घर लौट जाना सम्भव न था। उन्होंने पृथ्वी के फल मूल आदि ग्राह्य जीवन बिताना प्रारम्भ किया और अपने अपने विचारानुसार अनेक मतों को जन्म दिया। जैन शास्त्रों म जिन तीन सौ त्रैसठ मतों का चरत्तरे मिलता है उनका प्रारम्भ यहीं से होता है।

ये मत क्या हैं? दृष्टिकोणों की विविधता के सिवा इन्हें और क्या कहा जा सकता है। जिन्हें उस समय ससार की क्षण भंगुरता की प्रतीति हुई उन्होंने क्षणिक मत का प्रचार किया। जिन्हें अन्न पानी का कष्ट रहते हुए भी जीवन की स्थिरता का मास हुआ उन्होंने नित्य मत का प्रचार किया।

इस प्रकार ये विचार उद्भूत हो हुए विरोध की भूमिका पर, पर क्या ये विरोधी हैं? नयवाद इसी का उत्तर देता है। नयवाद का अर्थ है विविध दृष्टिकोणों को स्वीकार करके उनका समन्वय करना।

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं जगमें अनेक विचार हैं और उनमें नाना मार्गों में चर्चा भी की जाती है। एक विचार का समर्थक दूसरे विचार के समर्थक की बात नहीं सुनना चाहता। कोई किसी को स्वीकार नहीं करता। आज का हिन्दू मुसलिम दगा इसी का परिणाम है। देश में हिन्दुस्तान और पाकिस्तान ये उपनिवेश भी इसी से बने हैं। एक दूसरे की सत्ता स्वीकार करने की बात न होकर भी मिलकर काम नहीं करना चाहते। ऐसा क्यों है? क्या विचार और आचार में जो भेद दिखाई देता है वह वास्तविक है? दार्शनिक जगत में जड़ चेतन, इहलोक परलोक, ससार मुक्त आदि विषयों को लेकर जो पक्षापक्षी चली है उसपर क्या विजय नहीं प्राप्त की जा सकती है? ये या ऐसे ही और अनेक प्रश्न हैं जिनका समाधान नयनाम् से किया जा सकता है और सब को एक भूमिका पर लाकर बिठाया जा सकता है।

नयीं में पदार्थ और आचार विचार के सम्बन्ध में जो विविध विचार प्रफुल्लित होते हैं उनका वर्गीकरण किया जाता है। मुख्यतया वे एक एक दृष्टिकोण का कथन करते हैं। ये विचार प्रायः एक दूसरे में भिन्न होते हैं। इसलिए इनमें विरोधसौ प्रतीत होता है। इस विरोध को मिटाने इनका समन्वय करना नयनाम् का काम है। इसलिये इसे अपेक्षावाद भी कहते हैं।

फिर भी सम्यग्ज्ञान के पाँच भेदों के साथ इसका कथन न करके अलग से कथन करने का क्या प्रयोजन है? नय यह जब कि श्रुतज्ञान का भेद है तब उसका कथन श्रुतज्ञान के साथ ही अलगसे नय निरूपण करना था। पर ऐसा क्यों नहीं किया गया यह एक प्रश्न है जिसके उत्तर पर इस प्रकरण के स्वतन्त्र रूपसे लिखे जाने की सार्थकता निर्भर है। इसलिए आगे इसी प्रश्न का समाधान किया जाता है—

यद्यपि नय का अन्तर्भाव श्रुतज्ञान में होता है तो भी नयका अलग से निरूपण करने का एक प्रमुख कारण है जो निम्न प्रकार है —

नय यद्यपि श्रुतज्ञानका भेद है तो भी श्रुतप्रमाणसे नयमें अन्तर है। जो अग अशी का भेद किये बिना पदार्थ को समग्र रूप से विचार में लेता है और जो मतिज्ञानपूर्वक होता है वह श्रुतप्रमाण है। किन्तु नय ज्ञान ऐसा नहीं है। यह अग अशी का भेद करके अग द्वारा अशी का ज्ञान कराता है। उन्नी से प्रमाणज्ञान सक्तलादेशी और नयज्ञान विकलादेशी माना गया है। सक्तलादेश में सफल शब्द से अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बोध होता है। जो ज्ञान सफल अर्थात् अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बोध कराता है वह सक्तलादेशी होने से प्रमाण ज्ञान माना गया है। तथा विकलादेश में विकल शब्द से एकान्त का बोध होता है। जो ज्ञान विकल अर्थात् एक धर्म द्वारा अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बोध कराता है वह विकलादेशी होने से नयज्ञान माना गया है। पहले पाँचों ज्ञानों का निरूपण प्रमाण की अपेक्षा से किया गया है यहाँ नय का विवेचन करना सम्भव नहीं था। यही सधन है कि यहाँ स्वतंत्र रूप से नयों का विवेचन किया गया है।

शका—नय का अन्तर्भाव प्रमाणकोटि में क्यों नहीं किया जाता है ?

समाधान—प्रमाण ज्ञान सक्तलादेशी माना गया है और नय विकलादेशी होते हैं इसलिये प्रमाण कोटि में नय का अन्तर्भाव नहीं किया जाता है।

शका—तो क्या नय अप्रमाण होते हैं ?

समाधान—समीचीनता की दृष्टि से तो दोनों ही ज्ञान प्रमाण होते हैं। किन्तु प्रमाण का अर्थ सक्तलादेशी करने पर यह अर्थ नय ज्ञान में घटित नहीं होता, इस लिये उसे प्रमाण कोटि में सम्मिलित

नहीं किया जाता है। उदाहरणार्थ—प्रमाण को शरीर और नयको उसका अवयव कह सकते हैं। यद्यपि शरीर के अवयव शरीर से जुड़े नहीं होते हैं फिर भी उनको एकांत से शरीर मान लेना उचित नहीं है। इस प्रकार शरीर और उसके अवयवों में जो भेद है ठीक वही भेद प्रमाणज्ञान और नयज्ञान में है।

शका—अब कि नयज्ञान विवलादेशी है तब फिर समीचीनता की दृष्टि से इसे प्रमाण कैसे माना जा सकता है ?

समाधान—आगम में अनेकान्त को प्रकार का बतलाया है—सम्यगनेकान्त और मिथ्या अनेकान्त। जो एक ही वस्तु में युक्ति और आगम के अविरोध रूप से सप्रतिपक्षभूत अनेक धर्मों का प्रतिपादन करता है वह सम्यगनेकान्त है। तथा वस्तु स्वभाव का विचार न करके वस्तु को अनेक प्रकार की कल्पित करना मिथ्या अनेकान्त है। जिस प्रकार यह अनेकान्त दो प्रकार का बतलाया है उसी प्रकार एकान्त भी दो प्रकार का है—सम्यक् एकान्त और मिथ्या एकान्त। जो सापेक्षभाव से एकदेशद्वारा वस्तु का निरूपण करता है वह सम्यक् एकान्त है। तथा जो वस्तु को सर्वथा नित्य या सत्त्वा अनित्य आदि रूप बतला कर उसमें सप्रतिपक्षभूत अन्य धर्मों का निषेध करता है वह मिथ्या एकान्त है। इनमें से सम्यक् अनेकान्त प्रमाणज्ञान का विषय माना गया है और मिथ्या अनेकान्त अप्रमाण ज्ञान का विषय माना गया है। इसी प्रकार सम्यक् एकान्त नय का विषय माना गया है और मिथ्या एकान्त मिथ्या नय का विषय माना गया है। यद्यपि नयज्ञान अनेकान्त को विषय नहीं करके भी उसका निषेध नहीं करता। प्रत्युत अपने विषय द्वारा उसकी पुष्टि ही करता है इसलिये नयज्ञान भी समीचीनता की दृष्टि से प्रमाण माना गया है।

इस प्रकार यद्यपि प्रमाणज्ञान के पाँच भेदों से नयज्ञान का अलग से कथन क्यों किया गया है इसका कारण जान लेते हैं तो भी इसकी

प्राणप्रतिष्ठा का और भी कोई मुख्य प्रयोजन है क्या इसकी भी चर्चा कर लेना यहाँ आवश्यक प्रतीत होता है।

घात यह है कि वस्तु का विवेचन तो सभी ने किया है। ऐसा एक भी दर्शन नहीं है जिसमें वस्तु की मूलस्पर्शी चर्चा नहीं की गई हो परन्तु उन्होंने अपने उत्तरे ही विवेचन को अन्तिम मान लिया है जिससे एक दर्शन दूसरे दर्शन से सयथा जुदा पड़ गया है। यह घात केवल दर्शनों के सम्बन्ध में ही नहीं है उनके माननेवालों की भी यही गति है। इसके परिणामस्वरूप जगत् में अनेक मत मतांतर खड़े हो गये हैं और वे एक दूसरे की अवगणना भी करने लगे हैं। प्रत्येक विचारक

नयनिरूपण की
प्राणप्रतिष्ठा का
कारण

अपने विचारों को परिपूर्ण मानन लगा है। फलतः शोधक दृष्टि का स्थान हठाग्रह ने ले लिया है। जैन ग्रंथों में एक दृष्टान्त आया है। उसमें बतलाया है कि एक गाँव में छह अघे रहते थे। उन्होंने कभी

हाथी देखा नहीं था। एक बार उस गाँव में हाथी के आने पर वे उसे देखने के लिये गये। अन्धे होने के कारण वे उसे स्पर्श करके ही जान सकते थे। स्पर्श करने पर जिसके हाथ में सूई आई उसने हाथी को मूसर सा मान लिया। जिसके हाथ में पैर आये उसने तम्बू सा मान लिया। जिसके हाथ में पेट आया उसने बिटा सा मान लिया। जिसके हाथ में कान आये उसने सूपा सा मान लिया। जिसके हाथ में पूछ आई उसने बुहारी सा मान लिया और जिसके हाथ में दात आये उसने लट्टसा मान लिया। इन अघों की जो स्थिति हुई ठीक वही स्थिति विविध दार्शनियों की हो रही है। जैनदर्शन ने इस सत्य को समझा और इसीलिये उसने विविध विचारों का समीक्षण और समन्वय करने के लिये सम्यग्ज्ञान की प्ररूपणा में नयवाद की प्राणप्रतिष्ठा की है।

इस दृष्टि से विचार करने पर जैनदर्शन से अन्य दर्शनों में क्या

अन्तर है यह बात सहज ही समझ में आ जाती है। अन्य दर्शन जब जैन-दर्शन से अन्य दर्शनों में अन्तर है। वैसी हालत में जैनदर्शन का मूल आधार विविध दृष्टिकोणों को अपेक्षा भेद से स्वीकार करके उनका समन्वय करते हुए चैपम्य का दूर करना मात्र है। जैनदर्शन ने सारी समस्याओं को इसी नयवाद के आधार में मुक्तमाने का प्रयत्न किया है। पर इसका यह अर्थ नहीं कि यह नयदृष्टि से सयथा कल्पित दृष्टिकोणों को भी स्वीकार करता है। उदाहरणार्थ ईश्वर जगत का कर्ता है इस दृष्टिकोण को यह किसी भी अपेक्षा से नहीं मानता है। यह ऐसा नहीं मानता कि किसी अपेक्षा से ईश्वर जगत का कर्ता है और किसी अपेक्षा से नहीं है। ये विचार कार्यकारण भाव की विवक्ष्यता करने वाले होने से इन्हें यह स्वीकार ही नहीं करता। यह तो वस्तुस्पर्शी जितने भी विकल्प हैं उन्हें ही अपेक्षाभेद से स्वीकार करता है।

इस प्रकार नयनिरूपण की विशेषता का स्थापन करने के बाद अब नय के सामान्य लक्षण का विचार करते हैं—

जैसा कि पहले पतलाया जा चुका है कि नय यह मानसिक विवरूप है जो आचार विचार के विश्लेषण करने में प्रयुक्त होता है।

नय का सामान्य लक्षण इस दृष्टि से नय के सामान्य लक्षण की भीमासा करने पर यह निवर्तित एक धर्मद्वारा वस्तु का सापेक्ष निरूपण करनेवाला विचार उद्हरता है। यह लक्षण सभी मूल व उत्तर नयों में पाया जाता है इसलिये इसे नय का सामान्य लक्षण कहा गया है।

शरा—प्रमाण सप्तभगी में भी प्रत्येक भंग वस्तु का सापेक्ष निरूपण करता है इसलिये वह विकलादेश का ही विषय होना चाहिये, सत्ता देश का नहीं ?

समाधान—यह ठीक है कि प्रमाण सप्तभगी में भी विवक्षाभेद से

कथन किया जाता है। किन्तु उसमें रहनेवाला 'स्यात्' पद अनेकात्म को विषय करनेवाला होता है, इसलिए प्रमाण सप्तभगी का प्रत्येक भग विकलादेश का विषय नहीं माना जा सकता। आशय यह है कि प्रमाण सप्तभगी का प्रत्येक भग अपने अर्थ में पूर्ण होता है उसके द्वारा अनन्त धर्मात्मक वस्तु का 'प्रतिपादन' किया जाता है। इसलिये उसे विकलादेश का विषय मानना उचित नहीं है। किन्तु नय सप्तभगी के प्रत्येक भगद्वारा एक एक धर्म का ही उच्चारण किया जाता है और उस भग में रहनेवाला 'स्यात्' पद वियक्षाभेद को ही सूचित करता है, इसलिये इसे विकलादेश का विषय माना गया है।

दूसरे शर्तों में इस विषय को यों समझाया जा सकता है कि विकलादेश का प्रत्येक भग एक धर्म द्वारा अशेष वस्तुका निरूपण करता है और विकलादेश का प्रत्येक भग निररा वस्तु का गुण भेद में विभक्त करके कथन करता है। इसलिये सापेक्ष कथनमात्र विवक्षान्तर्य नहीं हो सकता है।

संक्षेप में नय के दो भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। उक्त में बितने भी पदार्थ हैं वे सब उत्पाद, व्यय और धीत्य नानावृत्ति के नय के मुख्य भेद माने गये हैं। प्रति समय बदलते रहते हैं नय और उनका स्वरूप वे अपने मूल स्वभाव का कभी भी त्याग नहीं करते। यह कौन नहीं जानता कि अपने के बड़े का मिटाकर भले ही मुकुट बना लिया जाए तो भी ध्वजें झूलने का कभी भी नाश नहीं होता। यह एक उदाहरण है। अन्तः कानुमात्र सामान्य विशेष उभयप्रभक है। सामान्य के विरुद्ध सामान्य और ऊर्ध्वता सामान्य ऐसे दो भेद हैं। अनेक पदार्थों में ही सामान्यता पायी जाती है वह तिर्यक् सामान्य है। जैसे मय प्रज्ञा का गायों में रहनेवाला गोत्व यह तिर्यक् सामान्य है और आग शब्द कम में होनेवाली विविध पर्यायों में रहनेवाला अन्वय ऊर्ध्वता सामान्य है। जैसे

रथान, घोड आदि क्रम से होनेवाली विविध ग्यायों में मिट्टी का बना रहता ऊपरता सामान्य है। सामान्य के जिस प्रकार दो भेद हैं इसी प्रकार विशेष के भी दो भेद हैं पर्याय विशेष और व्यतिरेक विशेष। जैसे आत्मा में हर्ष विषाद आदि विविध अवस्थाएँ होती हैं उसी प्रकार प्रत्येक द्रव्य में क्रम से होनेवाली पर्यायों का पर्याय विशेष कहते हैं तथा गाय और भैंस दो पदार्थों में जो अममानता पायी जाती है उसी को व्यतिरेक विशेष कहते हैं। ये दोनों प्रकार के सामान्य और विशेष पदार्थ गत होने के कारण पदार्थ सामान्य विशेष उभयात्मक माना गया है। इनमें से सामान्य अंश के द्वारा वस्तु को ग्रहण करनेवाली बुद्धि को द्रव्यार्थिक नय कहते हैं और विशेष अंश के द्वारा ग्रहण करनेवाली बुद्धि को पर्यायार्थिक नय कहते हैं। इस तरह यद्यपि ये 'एक-एक' अंश द्वारा वस्तु को ग्रहण करते हैं ता भी दूसरा अंश प्रत्येक नय में अविवक्षित रहता है इतना मात्र इस कथन का तात्पर्य है।

शङ्का—जब कि व्यतिरेक विशेष व्यवहार नय का विषय है और व्यवहार नय का अन्तर्भाव द्रव्यार्थिक नय में होता है ऐसी द्वागत में व्यतिरेक विशेष को पर्यायार्थिक नय का विषय बतलाना कहा तक वचित है ?

समाधान—व्यवहार नय का अन्तर्भाव द्रव्यार्थिक नय में होता है या पर्यायार्थिक नय में यह दृष्टि भेदपर अवस्थान्वित है। एक दृष्टिके अनुसार कालदृष्ट भेद से पूर्व तक वस्तु में जितना भी भेद होता है। वह सब द्रव्यार्थिक नय का विषय ठहरता है। सपर्यायसिद्धि व सगतिवर्तक में इसी दृष्टि को प्रमुखता दी गई है। इसलिये इसके अनुसार व्यवहार नय का अन्तर्भाव द्रव्यार्थिक नय में ही होता है। किन्तु दूसरी दृष्टि के अनुसार व्यवहार नय का अन्तर्भाव पर्यायार्थिक नय में ही किया जा सकता है द्रव्यार्थिक नय में नहीं, क्योंकि यह दृष्टि भेदमात्र को पर्यायरूपसे स्वीकार करती है। अग्यात्म ग्रन्थों में विशेषतः पञ्चाध्यायी में इसका बड़ा ही आक्षेपक ढंग से विवेचन किया गया है।

इस प्रकार द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक रूप से नयों की चर्चा की अथ इनके भेदरूप नैगमादि नया की चर्चा करते हैं—

१ जो विचार शब्द, शील, कर्म, कार्य, कारण, आधार और आधेय आदिके आश्रय से होनेवाले उपचार को नैगमादि नयों का स्वरूप स्वीकार करता है वह नैगम नय है।

२ चा विचार नाना तत्त्वों को और अनेक व्यक्तियों की किसी एक सामान्य तत्त्वके आधार पर एकरूप में संकलित कर लेता है वह समग्र नय है।

३ जो विचार सामान्य तत्त्व के आधार पर एक रूप में संकलित वस्तुओं का प्रयोजन के अनुसार पृथक्करण करता है वह व्यग्रहार नय है।

४ जो विचार वर्तमान पर्यायमात्र को ग्रहण करता है वह यजु सून नय है।

५ जो विचार शब्द प्रयोगों में आनेवाले दापों को दूर करके तदनुसार अर्थभेद की कल्पना करता है वह शब्द नय है।

६ चा विचार शब्दभेद के अनुसार अर्थभेद की कल्पना करता है वह समभिरुद्ध नय है।

७ जो विचार शब्द से फलित होनेवाले अर्थ के चटित होने पर ही उस वस्तु को सम रूप में मानता है वह एवभूत नय है।

अब इन नयों का विशेष खुलासा करते हैं—

शास्त्र में और लोक में अभिप्रायानुसार वचन व्यवहार नाना प्रकार का होता है और उससे इष्ट अर्थ का ज्ञान भी हो जाता है।

इसमें से बहुत कुछ वचन व्यवहार तो शब्द, शील, कर्म, कार्य, कारण, आधार और आधेय आदि के आश्रय से किया जाता है जो कि अधिकतर उपचार प्रधान होता है। फिर भी उससे ओछा वक्ता के अभिप्राय को सम्यक् प्रकार जान

लेता है। समस्त लौकिक व शास्त्रीय व्यवहार इसी आधार पर चलता है। यद्यपि इस व्यवहार की जड़ उपचार में निहित है तथापि इससे मूल प्रयोजन के ज्ञान करने में पूरी सहायता मिलती है। इस लिये ऐसे उपचार को समीचीन नय का विषय माना गया है। यह समीचीन नय ही नैगम नय है जो ऐसे उपचार को विषय करता है। जैसा कि पहले लिखा आये हैं यह उपचार नाना प्रकार से होता है। कभी शब्द के निमित्त से होता है। जैसे, 'अश्वत्थामा हता नरो वा कुजरो वा' यहाँ पर अश्वत्थामा नामक हाथी के मर जाने पर दूसरे को भ्रम में डालने के लिए अश्वत्थामा शब्द का अश्वत्थामा नामक पुरुष में उपचार किया गया है। कभी शील के निमित्त से होता है। जैसे, किसी मनुष्य का स्वभाव अति क्रोधी देखकर उसे सिंह कहना। कभी कर्म के निमित्त से होता है। जैसे, किसी को राजस का कर्म करते हुए देख कर राजस कहना। कभी कार्य के निमित्त से होता है। जैसे, अन्न का प्राण धारण रूप कार्य देखकर अन्न को प्राण कहना। कभी कारण के निमित्त से होता है। जैसे, सोने के द्वार को कारण की मुख्यता से साना कहना। कभी आधार के निमित्त से होता है। जैसे, स्वभावतः किसी को ऊँचा स्थान बैठने के लिये मिल जाने से उसे वहाँ का राजा कहना। कभी आशय के निमित्त से होता है। जैसे किसी व्यक्ति के जोशीले भावण देने पर कहना कि आज तो व्यास पीठ खूब गरब रहा है। आदि।

इस व इसी प्रकार के दूसरे वचन व्यवहार की प्रवृत्ति में मुख्यतः सकल्प काय करता है। इसी से अन्यत्र इस नय को सकल्प मात्र का प्रदूषण करनेवाला बतलाया है।

आगम में इस नय के अनेक भेद मिलते हैं। यथा द्रव्यार्थिक नैगम, पर्यायाधिक नैगम, द्रव्यपर्यायाधिक नैगम। सो ये सब भेद तभी घटित होते हैं जब इसका विषय उपचार मान लिया जाता है।

जग में जड़ चेतन जितने पदार्थ हैं वे सब सद्रूप हैं इसी से उनमें सत् सत् ऐमा ज्ञान और सत् सत् ऐसी वचन प्रवृत्ति होती है, अतः

सद्रूप इस सामान्य तत्त्व पर दृष्टि रख कर ऐसा समझनय

विचार करना कि सम्पूर्ण जगत सद्रूप है समझनय है। जब ऐसा विचार आता है तब जड़ चेतन के जितने भी अवान्तर भेद होते हैं उन्हें ध्यान में नहीं लिया जाता और उन सब को सद्रूप से एक मान कर चलना पड़ता है। यह परम समझनय है। समझ निये गये तरतमरूप सामान्य तत्त्व के अनुसार इसके अनेक उदाहरण हो सकते हैं। इसी से इसके पर समझ और अपर समझ देने दो भेद किये गये हैं। पर समझ एक ही है। किन्तु अपर समझ के लोभ में जितनी जातियाँ सम्भव हैं उतने भेद हो जाते हैं। यहाँ इसना विरोध समझना चाहिये कि नैयायिक वैशेषिकों ने पर और अपर नाम का व्यापक और नित्य जैसा स्वतंत्र सामान्य माना है ऐमा सामान्य जैन दर्शन नहीं मानता। इसमें सत् दो प्रकार का माना गया है स्वरूपसत् और सादृश्य सत्। जो प्रत्येक व्यक्ति के स्वरूपास्तित्व का सूचक है वह स्वरूपमय है और जो सदृश परिणाम नाना व्यक्तियों में पाया जाता है वह सादृश्य सत् है। यहाँ समझनय का प्रयोजक मुख्यतः यह सादृश्यमय ही है। यह जितना बड़ा या छोटा विनक्षित होता है समझ नय भी उतना ही बड़ा या छोटा हो जाता है। आशय यह है कि जो विचार सदृश परिणाम के आश्रय से नाना वस्तुओं में पृथक् की कल्पना करा कर प्रवृत्त होते हैं वे सब समझ नय की श्रेणी में आ जाते हैं।

इस प्रकार यद्यपि समझनय के द्वारा यथायोग्य अशेष वस्तुओं का वर्गीकरण कर लिया जाता है। मनुष्य कहने से सभी मनुष्यों का

समझ हो जाता है। तथापि जब उनका विशेष रूप व्यवहारनय

से बोध कराना होता है या व्यवहार में उनका अलग अलग रूप से उपयोग करना होता है तब उनका विधि पूर्वक विभाग

किया जाता है। जिस विधि से समग्र किया जाता है उसी विधि से उनका विभाग किया जाता है। उदाहरणार्थ—मनुष्य कहने से हिन्दु, स्तानी, जापानी, चीनी, अमेरिकन आदि सभी मनुष्यों का जिस क्रम से समग्र किया जाय उसी क्रम से उनका विभाग करने रूप विचार व्यवहार नय फहलाता है। लोक म या शास्त्र में इस नय की इसी रूप से प्रवृत्ति होती है। इससे इसके भी अनेक भेद हो जाते हैं। एकीकरण की दृष्टि से जितने समग्र नय प्राप्त होते हैं विभागीकरण की अपेक्षा उतने ही व्यवहार नय प्राप्त होते हैं। तात्पर्य यह है कि पदार्थों के विधि पूर्वक विभाग करने रूप जितने विचार पाये जाते हैं वे सब व्यवहार नय की श्रेणि में आते हैं।

ऊपर जो तीन नय बतलाये हैं वे प्रत्येक पदार्थ की विविध अवस्थाओं की ओर नहीं देखते। उन्हें नहीं पता कि वर्तमान में उसका क्या रूप है। पर्याय भेद तो उनमें सर्वथा अविचक्षित ही रहता है। किन्तु विचार पर्याय की ओर जाँच हा नहीं ऐसा कभी नहीं हो सकता। जिस प्रकार वे विविध पदार्थों का उनकी विविध अवस्थाओं की विवेक्षा किये बिना वर्गीकरण और विभाग करते हैं उसी प्रकार वे उन पदार्थों की विविध अवस्थाओं का भी विचार करते हैं। किन्तु विविध अवस्थाओं का सम्मेलन द्रव्य कोटि में आता है पर्याय कोटि में नहीं। वास्तव में द्रव्य की एक पर्याय ही पर्याय कोटि में आती है क्योंकि पर्याय एक क्षणवर्ती होती है। उसमें भी वर्तमान का नाम ही पर्याय है क्योंकि अतीत निनष्ट और अनागत अनुत्पन्न होने से उनमें पर्याय व्यवहार नहीं हो सकता। इसी से श्रुतमूल नय का विषय वर्तमान पर्याय मात्र बतलाया है। आशय यह है कि यह नय विद्यमान अवस्था रूप से ही वस्तु को स्वीकार करता है द्रव्य उसमें सर्वथा अविचक्षित रहता है अतः पर्याय सम्बन्धी जितने भी विचार प्राप्त होते हैं वे सब श्रुतमूल नय की श्रेणि में आते हैं।

यों तो द्रव्य और पर्याय के सम्बन्ध में जितने विचार होते हैं उनका वर्गीकरण उपयुक्त चार नयों में ही हो जाता है। जिनका वर्गीकरण स्वतन्त्र नय द्वारा किया जाय ऐसे विचार ही शब्द नय शेष नहीं रहते। तथापि विचारों को प्रकट करने और इष्ट पदार्थ का ज्ञान कराने का शब्द प्रधान साधन है। इसलिये इसकी प्रमुखता में जितना भी विचार किया जाता है वह सब शब्द सम्भिरूढ और एवम्भूत नय की कोटि में आता है। अब तक शब्द प्रयोग की विविधता होने पर भी अर्थ में भेद नहीं स्वीकार किया गया था। किन्तु ये नय शब्दनिष्ठ सारतन्त्र्य के अनुसार अथभेद को स्वीकार करके प्रवृत्त होते हैं। शब्द नय लिंग, सख्या, काल, कारक और उपसर्गादिक के भेद में अर्थ में भेद करता है। वह मानता है कि जब ये सब अलग अलग हैं तब फिर इनके द्वारा कहा जानेवाला अर्थ भी अलग अलग ही होना चाहिये। इसी से शब्द नय लिंग और कालादिक के भेद से अर्थ में भी भेद मान कर चलता है।

उदाहरणार्थ—इसी ग्रन्थ में 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग' सूत्र आया है। इस सूत्र में 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि' पद बहुवचनान्त और नपुंसक लिंग है। तथा 'मोक्षमार्ग' पद एकवचनान्त और पुल्लिंग है। सो यह नय हम प्रकार के प्रयोगों में उन द्वारा कहे गये अर्थ को भी अलग अलग मानता है। वह मानता है कि 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि' पद द्वारा कहा गया अर्थ अन्य है और 'मोक्षमार्ग' पद द्वारा कहा गया अर्थ अन्य है। लिंग भेद और सद्व्या भेद होने के कारण ये दोनों पद एक अर्थ के वाचक नहीं हो सकते ऐसी इसरी मान्यता है। यह लिंग और सख्या भेद से अर्थ भेद का उदाहरण है।

'आप हम आप को यहाँ देख रहे हैं और कल चौर में देखा था' यह वाक्य यद्यपि एक व्यक्ति के विषय में कहा गया है तथापि शब्द

नय हम वाक्य द्वारा कहे गये व्यक्ति को एक नहीं मानता। यह मानता है कि कल चौक में देखे गये व्यक्ति से आन जिसे देख रहे हैं वह भिन्न है। यह काल भेद से अर्थ भेद का उदाहरण है।

जब हम बातचीत के सिलसिले में किसी एक व्यक्ति के लिए 'आप' और 'तुम' दोनों शब्दों का प्रयोग करते हैं तो यह नय 'आप' शब्द द्वारा कहे गये व्यक्ति को अन्य मानता है और 'तुम' शब्द द्वारा कहे गये व्यक्ति को अन्य। यह पुरुष भेद से अर्थ भेद का उदाहरण है।

हमी प्रकार यह नय कारक, साधन और उपसर्ग आदि के भेद से अर्थ भेद करता है।

इस तरह शब्द प्रयोगों में जो लिंगादि भेद दिखलाई देता है और हमसे जो अर्थ भेद किया जाता है वह सब शब्द नय की श्रेणी में आता है।

पर यह भेद यहाँ तक सीमित नहीं रहता है किन्तु वह इससे भी आगे बढ़ जाता है। आगे यह विचार उठता है कि जब काल,

कारक, पुरुष और उपसर्ग आदि के भेद से अर्थ में समभिरुद्ध नय भेद किया जाता है तब फिर जहाँ अनेक शब्दों का एक अर्थ लिया जाता है वहाँ वास्तव में उन शब्दों का एक अर्थ नहीं हो सकता। और इसलिये प्रत्येक शब्द का जुदा जुदा अर्थ होना चाहिये। इन्द्र शब्द का जुदा अर्थ होना चाहिये और शक्र शब्द का जुदा। इसी प्रकार चितने भी एकाधिक शब्द माने गये हैं उन सब के जुदे जुदे अर्थ होने चाहिये। यद्यपि कहीं एक शब्द के अनेक अर्थ किये जाते हैं पर जिस प्रकार अनेक शब्दों का एक अर्थ नहीं हो सकता उसी प्रकार एक शब्द के अनेक अर्थ भी नहीं हो सकते। इस प्रकार शब्द भेद के अनुसार अर्थ भेद करनेवाला विचार समभिरुद्ध नय कहलाता है। ऐसे समस्त विचार इस नय की श्रेणी में आते हैं।

क्या यह भेद यही पर समाप्त हो जाता है या इसके आगे भी

जाता है यह एक प्रश्न है जिसका उत्तर एवम्भूत नय देता है। इसके अनुसार प्रत्येक शब्द का व्युत्पत्त्यर्थ घटित होने पर एवम्भूत नय ही उस शब्द का यह अर्थ लिया जाता है। समभिस्तु नय जहाँ शब्द भेद के अनुसार अर्थ भेद करता है वहाँ एवम्भूत नय व्युत्पत्त्यर्थ के घटित होने पर ही शब्द भेद के अनुसार अर्थ भेद करता है। यह मानता है कि जिम शब्द का जिस क्रियारूप अर्थ तद्रूप क्रिया से परिणत समय में ही उस शब्द का यह अर्थ हो सकता है अन्य समय में नहीं।

उदाहरणार्थ—पूजा करते समय ही किसी को पुजारी कहना उचित है अन्य समय में नहीं। वही व्यक्ति जनरसोई बनाने लगता है या सेवा करने लगता है तब इस नय के अनुसार उसे पुजारी नहीं कहा जा सकता। उस समय वह रसोइया या सेवक ही कहा जायगा। इस प्रकार उक्त प्रकार के नितने भी विचार हैं वे सब एवम्भूत नय की श्रेणि में आते हैं।

ये सात नय हैं जो उत्तरोत्तर अल्प विषयवाले हैं। अर्थात् नैगम नय के विषय से समग्र नय का विषय अल्प है और समग्र नय के विषय से व्यवहार नय का विषय अल्प है आदि। इससे यह भी निश्चित हो जाता है कि समग्र नय की अपेक्षा नैगम का, व्यवहार की अपेक्षा समग्र का और ऋजुमूत्र आदि की अपेक्षा व्यवहार आदि का विषय महान् है। अर्थात् नैगम नय का समग्र विषय समग्र नय का अविषय है। समग्र नय का समग्र विषय व्यवहार नय का अविषय है आदि। इन सातों नयों में से नैगम नय द्रव्य और पर्याय को गौण मुख्य भाग से विषय करता है इसलिए समग्र नय के विषय से नैगमनय का विषय महान् है और नैगम नय के विषय से समग्र नय का विषय अल्प है। समग्रनय ऊच्यता सामान्य को और तिर्यक् सामान्य को विषय करता है इसलिए

व्यवहार नय से समग्र नय का विषय महान् है और समग्र नयसे व्यवहार नय का विषय अल्प है। व्यवहार नय ऊर्ध्वता सामान्य को, भेद द्वारा तिर्यक् सामान्य को और व्यतिरेक विशेष को विषय करता है इसलिये ऋजुसूत्र नय के विषय से व्यवहार नय का विषय महान् है और व्यवहार नय के विषय से ऋजुसूत्र नय का विषय अल्प है। ऋजुसूत्र नय पर्याय विशेष का विषय करता है इसलिए शब्द नय के विषय से ऋजुसूत्र नय का विषय महान् है और ऋजुसूत्र नय के विषय से शब्द नय का विषय अल्प है। शब्द नय लिगादिभू के भेद से शब्द द्वारा पर्याय विशेष को विषय करता है, इसलिए शब्द नय के विषय से ऋजुसूत्र नय का विषय महान् है और ऋजुसूत्र नय के विषय से शब्द नय का विषय अल्प है। समभिरुद्ध नय पर्यायवाची शब्दों के भेद से पर्याय विशेष को विषय करता है इसलिये समभिरुद्ध नय के विषय से शब्द नय का विषय महान् है और शब्द नय के विषय से समभिरुद्ध नय का विषय अल्प है। एवम्भूत नय व्युत्पत्ति अर्थ के चटित होनेपर ही विवक्षित शब्द द्वारा उसके वाच्य को विषय करता है इसलिए एवम्भूत नय के विषय से समभिरुद्ध नय का विषय महान् है और समभिरुद्ध नय के विषय से एवम्भूत नय का विषय अल्प है।

जैसा कि पहले बतला आये हैं ये सातों ही नय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक इन दो भागों में बंटे हुए हैं। प्रारम्भ के तीन नय द्रव्यार्थिक हैं और शेष चार नय पर्यायार्थिक। नैगम नय यद्यपि सातों नय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक इन दो भागों में बंटे हुए हैं

गौण मुग्य भाव से द्रव्य और पर्याय दोनों को ग्रहण करता है फिर भी वह इनको उपचार से ही विषय करता है इसलिए यह द्रव्यार्थिक नय का भेद माना गया है। समग्र नय तो द्रव्यार्थिक है ही। व्यवहार नय के विषय में ऊर्ध्वता सामान्य की अपेक्षा भेद नहीं किया जाता

इसलिये इसका अन्तर्भाव भी द्रव्यार्थिक नय में हो जाता है। अन्नादि व्यवहार नय व्यतिरेक विरोध को भी विषय करता है। न व्यतिरेक विरोध दो सापेक्ष होता है, इसलिए इतने मात्र से इसे परस्परविरोध का भेद नहीं माना जा सकता।

आगे के चार नय पर्यायार्थिक हैं क्योंकि शून्य नय परस्पर विरोध को विषय करता है इसलिये वह तो पर्यायार्थिक है ही। शेष तीन नय भी पर्याय को ही विषय करते हैं इसलिये वे भी पर्यायार्थिक ही हैं। प्रकृत में द्रव्य का अर्थ सामान्य और परस्परविरोध विशेष है। प्रारम्भ के तीन नय द्रव्य को विषय करते हैं इसलिये वे द्रव्यार्थिक कहलाते हैं और शेष चार नय पर्याय को निश्च करनेवाले होने से पर्यायार्थिक कहलाते हैं।

किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि वे सर्वदा निर्गुण हैं। यदि वे प्रत्येक नय अपने अपने विषय को ही ग्रहण करते हैं तो भी उनके प्रयोजन अपने से भिन्न शून्य नय के विषय का परस्परसापेक्षता निराकरण करना नहीं है। शून्य नय मात्र से वे परस्पर सापेक्ष होकर ही सम्यग्ज्ञान को उत्पन्न करते हैं। तिन प्रकार प्रत्येक तन्तु स्वतन्त्र रह कर पटकाने का करने में असमर्थ है किन्तु उनके मिल जाने पर पटकाने का करने में असमर्थ है उसी प्रकार प्रत्येक नय स्वतन्त्र रह कर अपने कार्य का ऐसा करने में असमर्थ है किन्तु परस्पर सापेक्ष भाव से वे सम्यग्ज्ञान को उत्पन्न करते हैं यह उक्त कथन का तात्पर्य है ॥ ३३ ॥

दूसरा अध्याय

पहले अध्याय में मम्यग्दर्शन के विषयरूप से सात पदार्थों का नाम निर्देश कर आये हैं चिनका आगे के अध्यायों में विशेष रूपसे विचार करना है। उनमें से सर्वप्रथम चौथे अध्याय तक जीव तत्त्व का विवेचन करते हैं—

पाँच भाव, उनके भेद और उदाहरण—

औपशमिकृच्छायिकौ मायौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिक
पारिणामिकौ च ॥ १ ॥

द्विनवाष्टादशैकत्रिंशत्त्रिमेदा यथाक्रमम् ॥ २ ॥

सम्यक्त्वचारित्रे ॥ ३ ॥

ज्ञानदर्शनदानलामभोगोपमोगवीर्याणि च ॥ ४ ॥

* ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रिपचमेदा. सम्यक्त्वचारित्र
सयमामयमोश्च ॥ ५ ॥

+ गतिकषायलिगमिध्यादर्शनाज्ञानासयतासिद्धलेशयाश्चतुश्चतु
रश्वैकैकैकपङ्क्तेभेदा ॥ ६ ॥

† जीवमव्यामन्शतानि च ॥ ७ ॥

* श्वेताम्बर पाठ 'ज्ञानाज्ञानदर्शनदानादिलब्धय' इत्यादि है।

† श्वेताम्बर पाठ 'सिद्ध' के स्थान में 'सिद्धत्व' है।

‡ श्वेताम्बर पाठ 'त्वादीनि' है।

औपशमिक, क्षायिक और मिश्र तथा औदयिक और पारिणामिक ये जीवके स्वतत्त्व—स्वरूप हैं।

उनके क्रम से दो, नौ अठारह, इक्कीस और तीन भेद हैं।

सम्यक्त्व और चारित्र्य ये दो औपशमिक भाग हैं।

ज्ञान, दर्शन, दान लाभ, भाग, उपभाग और धीर्य तथा सम्यक्त्व और चारित्र्य ये नौ क्षायिक भाव हैं।

चार ज्ञान, तीन अज्ञान, तीन दर्शन, पाच लब्धियाँ सम्यक्त्व, चारित्र्य और समयसमय ये अठारह मिश्र अर्थात् क्षायोपशमिक भाव हैं।

चार गति चार कपाय, तीन लिङ्ग—वेद, एक मिथ्यादर्शन, एक अज्ञान, एक असमय, एक असिद्धभाव और और छह लेश्या ये इक्कीस औदयिक भाव हैं।

जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व ये तीन पारिणामिक भाग हैं।

सभी आस्तिक दर्शनों ने आत्मा को स्वीकार किया है पर उसके स्वरूप के विषय में सब दर्शन एक मत नहीं हैं। सांख्य और वेदान्त आत्मा को कूटस्थ नित्य मानकर उसे परिणाम रहित मानते हैं। सांख्य ने ज्ञानादि की प्रवृत्ति का परिणाम माना है। वैशेषिक और नैयायिकों ने भी आत्मा को एकान्त नित्य माना है। इसके विपरीत बौद्धाने आत्मा को सर्वथा क्षणिक अर्थात् निरन्वय परिणामों का प्रवाहमात्र माना है। पर जैन दर्शन आत्मा को न तो सर्वथा नित्य ही मानता है और न सर्वथा क्षणिक ही। उसके मतमें आत्मा परिणामी नित्य माना गया है। वह सबदा एक रूप नहीं रहता इसलिये तो परिणामी है और अपने स्वभाव को नहीं छोड़ता इसलिये नित्य है। इससे यह फलित हुआ कि यह आत्मा अपने स्वभाव को न छोड़कर सर्वदा परिणामनशील है।

आत्मा की दो अवस्थाएँ हैं ससागवस्था और मुक्तावस्था। इन दोनों प्रभार की अवस्थाओंमें आत्मा की जो विविध पर्याय होती हैं उन सबको समसित करके यहाँ पाँच भागों में विभाजित किया गया है—औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, औदयिक और पारिणामिक। ये ही आत्मा के स्वरूप हैं, क्योंकि ये आत्मा को छोड़कर अन्य द्रव्य में नहीं पाये जाते। इन्हें भाव भी कहते हैं।

१ औपशमिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का उपशम निमित्त है वह औपशमिक भाव है। कम की अवस्था विशेषकर नाम उपशम है। जैसे कतकादि द्रव्य के निमित्त से जल में से मल एक ओर हट जाता है वैसे ही परिणाम विशेष के कारण विवक्षित काल के कर्म निषेकों का अन्तर होकर उस कर्म का उपशम हो जाता है जिससे उस काल के भीतर आत्मा निर्मल भाव प्रकट होता है। यत यह भाव कर्म के उपशम से होता है इसलिए इसे औपशमिक भाव कहते हैं।

२ क्षायिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का क्षय निमित्त है वह क्षायिक भाव है। जैसे जलमें से मलके निकाल देने पर जल मथया स्वच्छ हो जाता है वैसे ही आत्मा से लगे हुए कर्म के सबधा दूर हो जाने पर आत्मा का निर्मल भाव प्रकट होता है। यत यह भाव कर्म के सर्वधा क्षय से होता है इसलिये इसे क्षायिक भाव कहते हैं।

३ क्षायोपशमिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का क्षयोपशम निमित्त है वह क्षायोपशमिक भाव है। जैसे जल में से कुछ मल के निकल जाने पर और कुछ के बने रहने पर जल में मल की क्षीणाक्षीण वृत्ति देखी जाती है जिससे जल पूरा निर्मल न होकर समल बना रहता है। वैसे ही आत्मा से लगे हुए कर्म के क्षयोपशम के होने पर जो भाव प्रकट होता है उसे क्षायोपशमिक भाव कहते हैं।

४ औदयिक भाव—जिस भाव के होने से फल का उदय निमित्त है वह औदयिक भाव है।

५ पारिणामिक भाव—जो कर्म के उपशम, क्षय, क्षयोपशम और उदय के बिना द्रव्य के परिणाममात्र से होता है वह पारिणामिक भाव है। आशय यह है कि घातनिमित्त के बिना द्रव्य के स्वभाविक परिणाम से जो भाव प्रकट होता है वह पारिणामिक भाव है।

संसारी या मुक्त आत्मा की जितनी भी पर्याय होती हैं वे सब इन पाच भावों में अवतर्भूत हो जाती हैं इसलिये भाव पाच ही होते हैं

स्वतन्त्र विचार अधिक नहीं। इन्हें स्वतन्त्र इसलिये कहा कि ये जीव के सिवा अन्य द्रव्य में नहीं पाये जाते। यद्यपि

मल के दूध जाने से या निकल जाने से जल की रज्जुता औपशमिक या क्षायिक है। तथा इसी प्रकार जलादि जड़ द्रव्यों में अथ भाव भी घटित किये जा सकते हैं, इसलिये इन भावों को जीव के स्वतन्त्र नहीं कहना चाहिये। तथापि प्रकृत में औपशमिक आदि का जो अध नियमित है वह जीव द्रव्य की छोड़ कर अन्यत्र नहीं पाया जाता इस लिये इन भावों को जीव के स्वतन्त्र कहने में कोई आपत्ति नहीं।

यद्यपि भाव पाच होते हैं पर प्रत्येक जीव के पाँचों भाव पाये जाने का कोई नियम नहीं है। संसारी जीवों में से किसी के तीन, किसी के

चार और किसी के पाँच भाव होते हैं। तीसरे गुणस्थान के सब संसारी जीवों के क्षयोपशमिक, औदयिक और पारिणामिक ये तीन ही भाव होते हैं। चार भाव

औपशमिक सम्यक्त्व, क्षायिक सम्यक्त्व या क्षायिक चारित्र के प्राप्त होने पर होते हैं और पाँच भाव क्षायिक सम्यग्दृष्टि के उपशम भेदि पर आरोहण करने पर होते हैं। संसारी जीवों के केवल एक या दो भाव नहीं होते। किन्तु सब मुक्त जीवों के क्षायिक और पारिणामिक ये दो ही भाव होते हैं। वहाँ कर्म का सम्प्रघ नहीं होने से औदयिक, औप

शमिक और सायोपशमिक भाव सम्भव नहीं हैं। इस प्रकार सव जीवों की अपेक्षा कुल भाव पाच ही होते हैं यद्व सिद्ध हुआ ॥ १ ॥

इस सूत्र में इन पाच भावों के अवांतर भेद गिनाये हैं जो सव मिल कर त्रेपन होते हैं ॥ २ ॥

कर्मों की दस अवस्थाओं में एक उपशांत अवस्था भी है। निःकर्म परमाणुओं की उद्दीरणा सम्भव नहीं अर्थात् जो उद्दीरणा के औपशमिक भाव के भेद अव्याप्य होते हैं वे उपशांत कहलाते हैं। यद्व अवस्था आठों कर्मों में सम्भव है। प्रकृत में इस उपशांत अवस्था से प्रयोजन नहीं है। किन्तु अघ करण आदि परिणाम विशेषों से जो मोहनाय कर्म का उपशम होता है प्रकृत में उससे प्रयोजन है। मोहनीय के दो भेद हैं दशन मोहनीय और चारित्र मोहनीय। इनमें से दशन मोहनीय के उपशम से औपशमिक सम्यक्त्व होता है और चारित्र मोहनाय के उपशम से औपशमिक चारित्र होता है। मोहनीय कर्म को छोड़ कर अन्य कर्मों का अन्तरवरण उपशम नहीं होता, इसलिये औपशमिक भाव के सम्यक्त्व और चारित्र ये दो ही भेद बतलाये हैं ॥ ३ ॥

पहले सायिक भाव के ती भेद गिना आये हैं—केवल ज्ञान, केवल दर्शन, सायिक दान, सायिक लाभ सायिक भोग, सायिक उपभोग, सायिक धीर्य, सायिक सम्यक्त्व और सायिक चारित्र। इनमें से सायिक भाव के भेद ज्ञानावरण के क्षय से केवल ज्ञान, दशानावरण के क्षय से केवल दर्शन, पाच प्रकार के अन्तराय के क्षय से दान, लाभ, भोग, उपभोग और धीर्य ये पाच लक्ष्णियां, दर्शन मोहनीय कर्म के क्षय से सायिक सम्यक्त्व और चारित्र मोहनीय कर्म के क्षय से सायिक चारित्र प्रकट होते हैं।

शका-केवलज्ञान को केवलज्ञानावरण कर्म आवृत्त करता है फिर यहा ज्ञानावरण कर्म के क्षय से केवलज्ञान प्रकट होता है ऐसा क्यों कहा ?

समाधान—आत्मा का स्वभाव केवलज्ञान है जिसे केवलज्ञानावरण आवृत किये हुए है। तथापि वह पूरा आवृत नहीं हो पाता। अति मन्द ज्ञान प्रकट ही बना रहता है जिसे मतिज्ञानावरण आदि कर्म आवृत करते हैं। इससे स्पष्ट है कि केवलज्ञान को प्रकट न होने देना ज्ञानावरण के पाचों भेदों का कार्य है। केवलज्ञानावरण केवलज्ञान को साक्षात् रोकता है और मतिज्ञानावरण आदि परंपरा से। इसलिये यहाँ ज्ञानावरण कर्म के ज्ञय से केवलज्ञान प्रकट होता है यह कहा है।

शका—केवलदर्शन को केवलदर्शनावरण कर्म आवृत करता है फिर यहाँ दर्शनावरण कर्म के ज्ञय से केवलदर्शन प्रकट होता है ऐसा क्यों कहा ?

समाधान—आत्मा का स्वभाव केवलदर्शन है जिसे केवलदर्शनावरण आवृत किये हुए है। तथापि वह पूरा आवृत नहीं हो पाता। अति मन्द दर्शन प्रकट ही बना रहता है जिसे चक्षुदर्शनावरण, श्रवण दर्शनावरण और अधिदर्शनावरण कर्म रोकता है। इससे स्पष्ट है कि केवलदर्शन को प्रकट न होने देना चक्षुदर्शनावरण आदि चारों आवरणों का कार्य है। केवलदर्शनावरण केवलदर्शन को साक्षात् रोकता है और शेष आवरण परंपरा से। इसलिये यहाँ दर्शनावरण कर्म के ज्ञय से केवलदर्शन प्रकट होता है यह कहा है।

शका—क्या क्षायिक दान से अभय दान, क्षायिक लाभ से श्रौतारिक शरीर की स्थिति में कारणभूत अनन्त शुभ परमाणु, क्षायिक भोग से कुसुमवृष्टि आदि और क्षायिक उपभोग से सिंहासना, चामर तथा छत्रत्रय आदि प्राप्त होते हैं ?

समाधान—ये क्षायिकदान आदि आत्मा के अनुजीवी भाव हैं। बाह्य सामग्री का प्राप्त कराना इनका कार्य नहीं है।

शका—तो फिर अन्यत्र क्षायिक दान आदि का क्या उपयोग आदि क्यों कहा ?

समाधान—उपचार से ।

शका—उपचार का कारण क्या है ?

समाधान—इन क्षायिक दान आदि के सद्भाव में ये अभय दान आदि कार्य होते हैं, इस लिये उपचार से अभयदानादि इनके कार्य कहे गये हैं ?

शका—तो फिर ये अभयदानादि किसके कार्य हैं ?

समाधान—ये अभयदानादि कार्य शरीर नामकर्म और तीर्थंकर आदि नाम कर्म के उदय में होते हैं इसलिये ये इनके निमित्त कारण कहे जाते हैं । जैसे ता शरीर के योग्य पुद्गल परमाणुओं का ग्रहण योग से होता है और कुसुमवृष्टि आदि कार्य भक्तिवश आप हुए देवादिक करते हैं इस लिए ये ही इन कार्यों के निमित्त कारण हैं ।

शका—अघातिया कर्मों के क्षय से भी क्षायिक भाव प्रकट होते हैं, व हैं क्षायिक भावों में क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के क्षय से प्रकट होनेवाले भाव आत्मा के अनुजीवी अथात् असाधारण भाव नहीं होते किन्तु वे प्रतिपाद्य होते हैं अथात् उनका सद्भाव अन्य द्रव्यों में भी पाया जाता है और यहाँ प्रकृत आत्मा के असाधारण भावों के यत्नाने का है, इस लिये वहाँ नहीं गिनाया ॥ ४ ॥

जिन अवान्तर कर्मों में देशघाति और सबघाति दोनों प्रकार के कर्म परमाणु पाये जाते हैं क्षयोपशम वन्हीं कर्मों का होता है । नौ

क्षायोपशमिक
भाव के भेद

नोकपायों में केवल देशघाति कर्म परमाणु पाये जाते हैं इस लिए उनका क्षयोपशम नहीं होता । केवल ज्ञानावरण आदि प्रवृत्तियों में केवल सबघाति परमाणु

पाये जाते हैं इस लिए उनका भी क्षयोपशम नहीं होता । यद्यपि प्रत्याख्यानावरण और अप्रत्याख्यानावरण कपाय सबघाति ही हैं किन्तु इन्हें अपेक्षाकृत देशघाति मान लिया जाता है, इस लिए अनन्तानु

धर्मा आदि का क्षयोपशम यत्न जाता है। अध्यात्मिका कर्मों में तो देशपाति और सर्वापाति यह विकल्प ही सम्भव नहीं इस लिए उनके क्षयोपशम का प्रश्न ही नहीं उठता। यह तो क्षयोपशम का सामान्य योग्यता का विवेचन किया। अब यह बतलाते हैं कि किन किन कर्मों के क्षयोपशम से कौन कौन से भाव प्रकट होते हैं।

मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण और मन पर्यय ज्ञानावरण के क्षयोपशम से मति, श्रुत, अवधि और मापपय ये चार क्षयोपशमिक ज्ञान प्रकट होते हैं। मति अज्ञानावरण, श्रुत अज्ञानावरण और विभगज्ञानावरण के क्षयोपशम से मत्तज्ञान, श्रुताज्ञान और विभगज्ञान प्रकट होते हैं। चक्षुर्दर्शनावरण, अचक्षुर्दर्शनावरण और अवधिदर्शनावरण के क्षयोपशम से चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन और अवधिदर्शन प्रकट होते हैं। पाँच प्रकार के अन्तराय के क्षयोपशम से पाँच लब्धियाँ प्रकट होती हैं। सम्यक्त्व प्रकृति के उदय से क्षयोपशमिक सम्यग्दर्शन प्रकट होता है। अनन्तानुष्ठी आदि धारह प्रकार की कृपाय के उदयाभासीक्षय और सद्यस्थारूप उपशम से तथा चार सज्जन में से किसी एक के और नौ नोकृपाय के यथा सम्भव उदय होने पर क्षयोपशमिक सद्यविरतिरूप चारित्र्य प्रकट होता है। तथा अनन्तानुष्ठी आदि आठ प्रकार की कृपाय के उदयाभासी क्षय और सद्यस्थारूप उपशम से तथा प्रत्याख्यानवरण और सञ्चलन कृपाय के और नौ नोकृपाय के यथा सम्भव उदय होने पर क्षयोपशमिक सयमासयम भाव प्रकट होता है। इस प्रकार ये अष्टारह प्रकार के ही क्षयोपशमिक भाव हैं।

शका—सक्षित्व, सम्यग्मिथ्यात्व और योग भी क्षयोपशमिक भाव हैं उनका यहाँ प्रहण क्यों नहीं किया।

समाधान—सङ्कीर्ण ज्ञान की अवस्था विशेष है इस लिये उसे अलग से ग्रहण नहीं किया। सम्यग्मिथ्यात्व सम्यक्त्व का एक

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व ये ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्वका ग्रहण हो जाता है। योग का सम्बन्ध वीर्यलब्धि से है इस लिये उसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार सायोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं। कपाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और शोभ ये चार कपाय होते हैं। वेद नोन्याय के उदय से स्त्री पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्रमोहनीय के सर्वधाति स्पर्धकों के उदय से एक असत्य भाव होता है। किसी भी कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहों लेश्याय कपाय के उदय से रजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति आदि इक्कीस भाव औदयिक हैं।

शका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है उसको अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव भी होते हैं, उनको तो अलग से गिनाया चाहिये था ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, तब भी तिङ्ग के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये भाव लिंग के सहचारी हैं।

शरा—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यदा अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके ग्रहण करने से उन सब का ग्रहण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शरा—उपरान्तकपाय, क्षीणरूपाय और सयोगकेवली गुण स्थान में क्षेरया का विधान तो किया है पर महा कपाय का उदय नहीं पारा जाता अतः क्षेरयामात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रस्थापन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये क्षेरयामात्र को औदयिक मानन में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुरवरूप से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन में जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा को स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यही बात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में भी गारता चाहिये। जिस आत्मा में रजस्व के प्रगट होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शरा—गोच में अस्तित्व, अन्यत्र नित्यत्व और प्रदेशात्त्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं या कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं जाते, फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अपि ये अस्तित्व आदिक पारिणामिक भाव हैं परन्तु ये केवल गोच में ही नहीं पाये जाते। गोच द्रव्य को छोड़ कर

अथ द्रव्यों में भी ये पाये जाते हैं और यहाँ प्रवरण जीव के असाधारण भाव दिखलाने का है इसलिये इन्हें अलग से नहीं गिनाया ।

इस प्रकार पारिणामिक भाव तीन हैं यह निश्चित होता है ।

शका—आगम में सान्निपातिक भाव भी बतलाये हैं, इसलिये उनका यह सम्प्रह क्यों नहीं किया ?

समाधान—सान्निपातिक भाव स्वतन्त्र नहीं हैं ये पूर्वोक्त पाँच भावों के संयोग से निष्पन्न किये जाते हैं, इसलिये इन्हें अलग से नहीं गिनाया ।

इस प्रकार मूलभाव पाँच और उनके कुछ त्रेपन भेद हैं यह सिद्ध होता है ॥ ७ ॥

जीव का लक्षण—

उपयोगो लक्षणम् ॥ ८ ॥

उपयोग यह जीव का लक्षण है ।

जो विद्यमान वस्तु को अथ वस्तुओं से जुदा करे उसे लक्षण कहते हैं । इसके आत्मभूत और अनात्मभूत ऐसे दो भेद हैं । अग्नि की उष्माता यह आत्मभूत लक्षण है और दण्डी पुरुष का लक्षण दण्ड यह अनात्मभूत लक्षण है । प्रकृत में अथ द्रव्यों से जीव द्रव्य का विरलेपण करना है । यह देखना है कि वह कौन सी विशेषता है जिससे जान स्वतन्त्र द्रव्य माना जाता है । प्रस्तुत सूत्रमं यही बात बतलाइ गई है । उपयोग जीव का आत्मभूत लक्षण है । यह जीव को छोड़ कर अन्य द्रव्यों में नहीं पाया जाता । यद्यपि जीव में अरस, अरूप, अग्राध सम्यक्त्व आदि और भी अनेक धर्म हैं पर एक तो उनमें से बहुत से धर्म असाधारण नहीं हैं जैसे अरस, अरूप और अग्राध आदि । ये जीव के सिवा धर्म आदि अन्य द्रव्यों में भी पाये जाते हैं । दूसरे जो सम्यक्त्व आदि आत्मा के असाधारण धर्म हैं वे

आत्मा की पहचान में लिंग नहीं हो सकते, इसलिये यहाँ मुख्यता से उपयोग को जीव का लक्षण कहा है। जब चेतन का विभाग मुख्यतया उपयोग के ऊपर अवलम्बित है। जिसमें उपयोग पाया जाता है वह चेतन है और जिसमें यह नहीं पाया जाता वह अचेतन है—जड़ है। इसलिये यहाँ उपयोग को जीव का लक्षण बतलाया है।

शका—उपयोग क्या वस्तु है ?

समाधान—ज्ञान दर्शनरूप व्यापार ही उपयोग है।

शका—यह आत्मा में ही पाया जाता है, अचेतन में नहीं तो क्यों ?

समाधान—उपयोग का कारण चेतना शक्ति है वह जिसमें है उसी में उपयोग पाया जाता है, अन्य में नहीं।

शका—साध्य दर्शन में ज्ञान को चेतनारूप न मान कर प्रकृति का धर्म माना है, इसलिये जिसमें चेतना शक्ति है उसी में उपयोग है यह कहना नहीं बनता ?

समाधान—यदि ज्ञान प्रकृति का परिणाम होता तो प्रकृति के सब भेद प्रभेदों में वह पाया जाना चाहिये था, पर ऐसा नहीं है इससे ज्ञात होता है कि उपयोग का, अवयव चेतना के साथ है प्रकृति के साथ नहीं।

शका—वार्त्तिक ने आत्मा को भूत चतुष्टय का परिणाम माना है उसका कहना है कि जैसे कोद्रव आदि द्रव्य को सड़ाने पर उसमें मादक शक्ति उत्पन्न हो जाती है वैसे भूत चतुष्टय के समुचित मिश्रण से चैतन्य शक्ति का प्रादुर्भाव होता है, अतः आत्मा को स्वतन्त्र द्रव्य मानना उचित नहीं है ?

समाधान—प्रत्येक कार्य अपने अनुकूल कारण से ही पैदा होता है। यत भूतचतुष्टय में चेतना शक्ति नहीं पाई जाती अतः उससे चैतन्य का प्रादुर्भाव मानना उचित नहीं है। अब रही मादक शक्ति

की बात सा धत्तूत, गाजा आदि में तो यह स्पष्ट ही प्रतीत होती है। इसी प्रकार शेर जड़ पशुआ म भा यह कमी अधिक प्रमाण में पाई जाता है अतः चेत य की उत्पत्ति के लिये इसे दृष्टान्त रूप में उपस्थित करना उचित नहीं है।

शका—आत्मा म और गुणा के रहते हुए उपयोग को ही लक्षण क्यों कहा ?

समाधान—यद्यपि यह सही है कि आत्मा अनंत गुण—पर्यायों का पिण्ड है पर उन सब में उपयोग मुख्य है, क्योंकि इसके द्वारा जीव की पहिचान की जा सकती है, इसलिये उपयोग को ही जीव का लक्षण कहा है।

शका—स्वरूप और लक्षण में क्या अन्तर है ?

समाधान—प्रत्येक पदार्थ में जितने गुण और उनकी पर्यायें पाई जाती हैं वे सब मिल कर उसका स्वरूप है और जिससे उस पदार्थ की पहिचान की जाती है वह लक्षण है, यही इन दोनों में अन्तर है।

शका—पहले जो जीव के स्वतत्त्व यह आये हैं उन्हें यदि जीव का लक्षण मान लिया जाता तो अलग से लक्षण के तिराने की आवश्यकता न रहती ?

समाधान—पहले जो स्वतत्त्व बतलाये हैं उनमें से औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक और औदयिक ये चार भाग तो नैमित्तिक हैं। औपशमिक और क्षायिक भाग तो जीव में तभी उत्पन्न होते हैं जब इन भावों के विरोधी कर्मों का उपशम और क्षय होता है। यत ये भाव सदा नहीं पाये जाते अतः इन्हें जीव का लक्षण नहीं कहा। यही बात क्षायोपशमिक और औदयिक भावों के सम्बन्ध में भी समझना चाहिये। ये भाव भी सदा जीव के नहीं पाये जाते। अब रहा पारिणामिक भाव से उसके तीन भेद हैं जीवत्व, भवत्य और अभवत्य। सो इनमें से यद्यपि भवत्य और अभवत्य अनिमित्तक भाव

हैं तो भी लक्षण ऐसा भाव हो सकता है जिससे पहिचान की जा सके। ये भाव ऐसे नहीं जिनके निमित्त से जीव की पहिचान की जा सके। अब रहा जीवत्व भाव सो यह चैतन्य का पर्यायवाची है और चेतना के ज्ञान और दर्शन ये दो भेद हैं। यही सबब है कि यहाँ उपयोग को जीव का लक्षण कहा है ॥ ८ ॥

उपयोग के भेद—

स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः । ९ ।

यह उपयोग दो प्रकार का है तथा आठ प्रकार का और चार प्रकार का है।

प्रत्येक आत्मा का स्वभाव ज्ञान और दर्शन है जो सब आत्माओं में शक्ति की अपेक्षा समानरूप से पाया जाता है। तथापि उपयोग सब आत्माओं में एकसा नहीं होता। जिसे बाह्य और आभ्यन्तर जैसी सामग्री मिलती है उसके अनुसार यह होता है। इस प्रकार सब आत्माओं में न्यूनाधिक रूप से सम्भव इस उपयोग के सत्त्व में कुछ कितने भेद हो सकते हैं यह बात इस सूत्र में बतलाई है—

उपयोग के मुख्य भेद दो हैं—ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग। षट् षट् आदि बाह्य पदार्थों का जानना ज्ञान है और बाह्य पदार्थों को ग्रहण करने के लिये आत्मा का स्वप्रत्ययरूप प्रयत्न का होना दर्शन है। एक ऐसी मान्यता है कि सामान्यविशेषात्मक पदार्थ के सामान्य अंश को ग्रहण करनेवाला दर्शन है और विशेष अंश को ग्रहण करनेवाला ज्ञान है। किन्तु विचार करने पर यह मान्यता समीचीन नहीं प्रतीत होती, क्योंकि पदार्थ के सामान्य और विशेष ये दोनों अविभक्त अंश हैं उनमें से एक काल में एक का स्वतन्त्ररूप से ग्रहण नहीं हो सकता। हम जो उनमें पार्थक्य कल्पित करते हैं वह तर्कद्वारा ही ऐसा करते हैं। वस्तु का ग्रहण होते समय तो समग्ररूप ही वस्तु का ग्रहण होता है इसलिये ज्ञान और दर्शन के

विषय में यह माना युक्त नहीं कि जो विशेषज्ञो ग्रहण करे वह ज्ञान है और जो सामान्यको ग्रहण करे वह दर्शन है। किन्तु यह मानना ही युक्त है कि बाह्य पदार्थ को ग्रहण करना ज्ञानोपयोग का कार्य है और उसके लिये आत्मा का सप्रत्ययरूप प्रत्यय का होना दर्शनोपयोग का कार्य है।

आगम में ज्ञानोपयोगको साकारोपयोग और दर्शनोपयोग को अनाकारोपयोग भी कहा है। सो यहाँ पर आकार का अर्थ उपयोग से पृथक्भूत कम होना चाहिये। आशय यह है कि जिस उपयोग का विषय उससे भिन्न पदार्थ होता है वह साकारोपयोग है और जिस उपयोग का विषय उससे भिन्न पदार्थ नहीं पाया जाता है वह अनाकारोपयोग है। दर्शनोपयोग में 'यह घट है घट नहीं' स प्रकार बाह्य पदार्थगत व्यतिरेक प्रत्यय भी नहीं होता और 'यह भी घट है यह भी घट है' इस प्रकार बाह्य पदार्थगत अन्वय प्रत्यय भी नहीं होता, इसलिये वह बाह्य पदार्थ को नहीं ग्रहण करता यही निश्चित होता है।

ज्ञानोपयोग के आठ भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान, मतिअज्ञान, श्रुतअज्ञान और विभक्तज्ञान। यहाँ पर ज्ञान और अज्ञान का अन्तर सम्यक्त्व के अभाव और असद्भाव वृत्त है। सम्यक्त्व के अभाव में सब ज्ञान सम्यग्ज्ञान कहे जाते हैं और सम्यक्त्व के अभाव में ही ज्ञान अज्ञान या मिथ्याज्ञान कहे जाते हैं।

शङ्का—यदि ऐसा है तो फिर मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान के प्रतिपक्षा अज्ञानों को क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—इन दोनों ज्ञानों के प्रतिपक्षी अज्ञान नहीं होते, क्योंकि ये सम्यक्त्व के अभाव में होने ली नहीं। मन पर्ययज्ञान छठे गुणस्थान से और केवलज्ञान तेरहवें गुणस्थान से होता है।

और दूसरा विभाग प्रसत्त्व और स्थावरत्व की अपेक्षा से विन्यास किया गया है।

आशय यह है कि नितने भी संसारी जीव हैं वे भावाले और मनरहित इन दो विभागों में तथा प्रस और स्थावर इन दो भागों में घटे हुए हैं।

शका—मन क्या वस्तु है ?

समाधान—जिससे विचार किया जा सके वह मन है। यह धीर्यान्तराय और मोहनिद्राचरण कर्म के ज्ञयोपशम से होता है। यह एक प्रकार की आत्मा की विशुद्धि है इसलिए इसे भावमन कहते हैं। तथा इससे विचार करने में सहायक होनेवाले सूक्ष्म पुद्गल परमाणु भी मन कहलाते हैं। यह मन आगोपाग नामक के उदय से होता है। यत यह द्रव्यरूप है इसलिये इसे द्रव्यमन कहते हैं।

शका—क्या अमनस्क जीवों के किसी प्रकार का मन होता है ?

समाधान—अमनस्क जीवों के किसी प्रकार का भी मन नहीं होता।

शका—यदि ऐसा है तो अमनस्क जीव इष्ट विषय में प्रवृत्ति और अनिष्ट विषय में निवृत्ति कैसे करते हैं ?

समाधान—क्या इष्ट है और क्या अनिष्ट इसका विचार करना मन का कार्य भले ही रहा प्राणी पर इष्ट में प्रवृत्ति और अनिष्ट से निवृत्ति यह केवल मन का कार्य नहीं है। यही सत्य है कि मन के नहीं रहते हुए भी अमनस्क जीव उस उस इन्द्रिय के सम्बन्ध से इष्ट विषय में प्रवृत्ति और अनिष्ट विषय से निवृत्ति कर लेते हैं। जो विषय जिस इन्द्रिय का असह्य होता है उससे घबचना यह उस उस इन्द्रिय का काम है।

शका—प्रस और स्थावर इन भेदों का कारण क्या है ?

समाधान—प्रस नामकर्म और स्थावर नामकर्म इन भेदों का

आगम में जीवों की गरवा अनन्त बतलाई है। वे सब जीव मुख्य रूप से दो विभागों में बँटे हुए हैं—ससारी और मुक्त। जिनके ससार पाया जाता है वे ससारी हैं और जो ससार से रहित हैं वे मुक्त हैं। द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भाव के भेद से ससार पाच प्रकार का है। ससारी जीव परवश हो निरन्तर इस पाच प्रकार के ससार में परिभ्रमण कर रहे हैं। सम्यग्दर्शन होने के पूर्व तक इनका यह क्रम चालू रहता है, इसी से प्रथम प्रकार के जीव ससारी कहलाते हैं। किन्तु दूसरे प्रकार के जीवों का यह ससार सर्वथा छूट जाता है इसलिये उन्हें मुक्त कहते हैं। इस प्रकार जीवों के मुख्यतः ससारी और मुक्त ये दो ही भेद हैं यह सिद्ध होता है ॥ १० ॥

ससारी जीवों के भेद प्रमेद—

समनस्कामनस्का ॥ ११ ॥

ससारिणस्त्रयमस्थायरा ॥ १२ ॥

पृथिव्यप्तेजोनाधुवनस्पतय स्थावरा ॥ १३ ॥

दीन्द्रियादयस्त्रयाः ॥ १४ ॥

मन वाले और मन रहित ये ससारी जीव हैं।

तथा वे ससारी जीव त्रय और स्थावर हैं।

पृथिव्याकाशिक जलकायिक, अग्निमायिक, वायुमायिक और वनस्पतिकायिक ये पाच स्थावर हैं।

दीन्द्रिय आदि त्रय हैं।

यह ससारी जीवों के दो प्रकार से विभाग किये गये हैं। पहला विभाग मन के सहान और असहान की अपेक्षा से किया गया है

• श्वेताम्बर गी. व. सूत्र 'पृथिव्यप्तेजोनाधुवनस्पतय स्थावरा' ऐसा है।

‡ श्वेताम्बर मा. व. सूत्र 'तेजोनाधु दीन्द्रियादयश्च त्रयाः' ऐसा है।

२.१५-१६] इन्द्रियों की संख्या, भेद प्रभेद, नाम निर्देश, विषय ९३

सम्बन्ध कर लेना चाहिये । जिससे यह अर्थ निकल आया कि सभी तत्त्व समनस्क होते हैं और सभी स्थावर अमनस्क ?

समाधान—ऐसा सम्बन्ध करना भी युक्त नहीं, क्यों कि सभी तत्त्व समान्व न होकर कुछ ही तत्त्व समनस्क होते हैं और शेष अमनस्क होते हैं । स्थावरों में तो सबके सब अमनस्क ही होते हैं । इमलिये इन सूत्रों में ससारियों के स्वतन्त्र रूप से भेद गिनाये हैं ऐसा समझना चाहिये ॥ ११ १२ ॥

तेरहवें और चौदहवें सूत्र में क्रमसे स्थावर और तत्त्व के भेद गिनाये हैं । स्थावर के पाँच भेदों का नाम निर्देश तो सूत्र में ही पर दिया है । इनके परस्परान इन्द्रिय ही पाई जाती है इस लिये वे एकैन्द्रिय भी कहलाते हैं । तत्त्व के मुख्य भेद चार हैं द्वीन्द्रिय, त्रिन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पञ्चेन्द्रिय । इनके स्पर्शन और रसना ये दो इन्द्रियाँ हैं वे द्वीन्द्रिय हैं । जिनके इन दो के साथ घ्राण इन्द्रिय है वे त्रीन्द्रिय हैं । जिनके इन तीन के साथ चक्षु इन्द्रिय है वे चतुरिन्द्रिय हैं और जिनके इन चार के साथ श्रोत्र इन्द्रिय है वे पञ्चेन्द्रिय हैं ।

स्थावर जीव पाँच प्रकार के हैं—पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और मनस्पति । यों तो पृथिवी आदि पाँचा सजीव और निर्जीव दोनों प्रकार के होते हैं । पर यहाँ जीवका प्रकरण होने से सजीव पृथिवी आदि का ही ग्रहण किया है । जो जीव निमग्न गति में स्थित हैं किन्तु जिन्हें पृथिवी आदिरूप शरीर की प्राप्ति नहीं हुई है उनका भी यहाँ समग्र पर लिया गया है, क्यों कि पृथिवी आदि नाम कर्म का उदय उनके भी पाया जाता है । इसी प्रकार तत्त्व जीवों के सम्बन्ध में भी जानना चाहिये ॥ १३ १४ ॥

इन्द्रियों की संख्या, भेद प्रभेद, नाम निर्देश और विषय—

पञ्चेन्द्रियाणि ॥ १५ ॥

द्विगिधानि ॥ १६ ॥

२१७-२१] इन्द्रिया की सरत्या, भेद प्रभेद, नाम निर्देश, रिपय ९५

पायु-शुद्ध और वपस्य लिङ्ग अर्थात् जननेन्द्रिय को भी इन्द्रिय वतलाया है परन्तु वे कर्मेन्द्रिया हैं। और यहा उपयोग का अधिकार होने से केवल ज्ञानेन्द्रियों का ग्रहण किया है जो पाँच में अधिक नहीं हैं, इसलिये सूत्र में इन्द्रिया पाँच हैं यह कहा है।

ज्ञाना—ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय का अभिप्राय क्या है ?

ममाधान—जिनसे ज्ञान होना है वे ज्ञानेन्द्रिय हैं और जो चालना, चलना, उठाना, धरना, नीहार करना आदि कर्मा की माधन हैं वे कर्मेन्द्रिय हैं ॥ १५ ॥

उक्त पाँचों इन्द्रियाँ के द्रव्य और भावरूप में दो दो भेद हैं। इन्द्रियाकार पुद्गल और आत्म प्रदेशों की रचना द्रव्येन्द्रिय है और क्षयोपशम विशेष से होनेवाला आत्मा का ज्ञान दर्शन रूप परिणाम भावेन्द्रिय है ॥ १६ ॥

द्रव्येन्द्रिय के दो भेद हैं—निवृत्ति और उपकरण। निवृत्ति का अर्थ रचना है। इसलिये निवृत्ति द्रव्येन्द्रिय का अर्थ हुआ इन्द्रियाकार रचना। यह बाह्य और आभ्यन्तर के भेद से दो प्रकार की है। नाथ निवृत्ति से इन्द्रियाकार पुद्गल रचना ली गई है और आभ्यन्तर निवृत्ति से इन्द्रियाकार आत्मप्रदेश लिये गये हैं। यद्यपि प्रतिनियत इन्द्रिय मग्नन्वी ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म का क्षयोपशम सर्वांग होता है तथापि आगापाग नामकर्म के वदय में यहा पुद्गल प्रचयरूप जिस द्रव्येन्द्रिय की रचना होती है वहीं के आत्मप्रदेशों में उस उस इन्द्रिय के कार्य करने की क्षमता होती है। उपकरण का अर्थ है उपकार का प्रयोजन साधन। यह भी बाह्य और आभ्यन्तर के भेद से दो प्रकार का है। नेत्र इन्द्रिय में कृष्ण और शुक्ल मण्डल आभ्यन्तर उपकरण है और अग्निपत्र आदि बाह्य उपकरण है। इसी प्रकार शेष इन्द्रियों में भी जानना चाहिये ॥ १७ ॥

भावेन्द्रिय के दो भेद हैं—लब्धि और उपयोग। मतिज्ञानावरण

निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् ॥ १७ ॥

लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥

+स्पर्शनरसनघ्राणचक्षु श्रोत्राणि ॥ १९ ॥

स्पर्शरसगन्धवर्णशब्दास्तदर्थाः * ॥ २० ॥

श्रुतमनिन्द्रियस्य ॥ २१ ॥

इन्द्रिया पांच हैं ।

वे प्रत्येक दो दो प्रकार की हैं ।

निर्वृत्ति और उपकरण ये द्रव्येन्द्रिय हैं ।

लब्धि और उपयोग ये भावेन्द्रिय हैं ।

स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये इन्द्रिया के नाम हैं ।

स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण और शब्द ये क्रम से उनके विषय हैं ।

श्रुत अनिन्द्रिय अर्थात् मा का विषय है ।

पहले १४ वें सूत्र में 'द्वीन्द्रियादयः' यह पद लिखा आये हैं इससे इन्द्रियों की सख्या घटलाना आवश्यक समझकर उनकी सख्या का निर्देश किया है कि इन्द्रियों पांच हैं ।

शका—इन्द्रिय किसे कहते हैं ?

समाधान—जिससे ज्ञान और दर्शन का लाभ हो सके या जिससे आत्मा के अस्तित्व की सूचना मिले उसे इन्द्रिय कहते हैं ।

शका—इन्द्रियों पाँच ही हैं यह बात नहीं है, क्योंकि पाँच कर्मों के सम्मिलित कर देने पर इन्द्रिया की सख्या दस हो जाती है ?

समाधान—माना कि साख्य आदि मतों में वाक, पाणि, पाद,

(+) श्वेताम्बर परम्परा में इस सूत्र के पूर्व 'उपयोग स्पर्शादिषु' सूत्र अधिक है ।

(*) 'तदर्था' के स्थान में श्वेताम्बर पाठ 'तेषामर्था' है ।

२ १७-२१] इन्द्रिया की सरया, भेद प्रमेद, नाम निर्देश, विषय ९५

पायु-गुण और उपस्थ लिङ्ग अर्थात् जननेन्द्रिय को भी इन्द्रिय बतलाया है परन्तु वे कर्मेन्द्रिया हैं। और यहाँ उपयोग का अधिकार होने से फेरल ज्ञानेन्द्रियों का ग्रहण किया है जो पाँच से अधिक नहीं हैं, इसलिये सूत्र में इन्द्रिया पाँच हैं यह कहा है।

शका—ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय का अभिप्राय क्या है ?

समाधान—जिनसे ज्ञान होता है वे ज्ञानेन्द्रिय हैं और जो बोलना, चलना, उठाना, धरना, नीहार करना आदि कर्मों की साधन हैं वे कर्मेन्द्रिय हैं ॥ १५ ॥

उक्त पाँचों इन्द्रियों के द्रव्य और भावरूप से दो दो भेद हैं। इन्द्रियान्तर पुद्गल और आत्म प्रदेशों की रचना द्रव्येन्द्रिय है और क्षयोपशम विशेष में ज्ञानेष्वात्मा आत्मा का ज्ञान दर्शन रूप परित्याग भावेन्द्रिय है ॥ १६ ॥

द्रव्येन्द्रिय के दो भेद हैं—निवृत्ति और उपकरण। निवृत्ति का अर्थ रचना है। इसलिये निवृत्ति द्रव्येन्द्रिय का अर्थ हुआ इन्द्रियान्तर रचना। यह याज्ञ और आभ्यन्तर के भेद से दो प्रकार की है। याज्ञ निवृत्ति से इन्द्रियाकार पुद्गल रचना ली गई है और आभ्यन्तर निवृत्ति से इन्द्रियान्तर आत्मप्रदेश लिये गये हैं। यद्यपि प्रतिनियत इन्द्रिय सम्बन्धी ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म का क्षयोपशम सर्वांग होता है तथापि आगापाग नामक के चक्षु से जहाँ पुद्गल प्रत्यक्षरूप निम्न द्रव्येन्द्रिय की रचना होती है वहीं वे आत्मप्रदेशों में उस इन्द्रिय के कार्य करने की क्षमता होती है। उपकरण का अर्थ है उपकार का प्रयत्नक साधन। यह भी याज्ञ और आभ्यन्तर के भेद से दो प्रकार का है। नेत्र इन्द्रिय में कृष्ण और शुक्ल मण्डल आभ्यन्तर उपकरण है और अक्षिपत्र आदि बाह्य उपकरण है। इसी प्रकार शेष इन्द्रियों में भी जानना चाहिये ॥ १७ ॥

भावेन्द्रिय के दो भेद हैं—लब्धि और उपयोग। मतिज्ञानावरण

तथा चक्षुर्दर्शनावरण और अचक्षु दर्शनावरण का क्षयोपशम होकर जो आत्मा में ज्ञान और दर्शन रूप शक्ति उत्पन्न होती है वह लब्धि इन्द्रिय है। यह आत्मा के सब प्रदेशों में पाई जाता है, क्योंकि कि क्षयोपशम सर्वांग होता है। तथा लब्धि, निवृत्ति और उपकरण इन तीनों के होने पर जो रिपयों में प्रवृत्ति होती है वह उपयोगेन्द्रिय है।

शका—उपयोग इन्द्रिय न होकर इन्द्रिय का फल है फिर इसे इन्द्रिय कैसे कहा ?

समाधान—यद्यपि उपयोग इन्द्रिय का फल है पर यहा उपचार से अर्थात् कार्य में कारण का आरोप करके उपयोग को भी इन्द्रिय कहा है। अथवा इन्द्रिय का मुख्य अर्थ उपयोग है, इसलिये उपयोग का इन्द्रिय कहा है।

शका—द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय किस क्रम से उत्पन्न होती हैं ?

समाधान—जिस जीव के जिस जाति नागरुर्भ का उदय होता है उसके उसी के अनुसार इन्द्रियावरण का क्षयोपशम और आगोपाग नाम फल का उदय होकर उतनी द्रव्येन्द्रिया और भावेन्द्रिया उत्पन्न होती हैं उसमें भी लब्धिरूप भावेन्द्रिय भव के प्रथम समय से उत्पन्न हो जाती है और द्रव्येन्द्रिय का रचना शरीर ग्रहण के प्रथम समय से प्रारम्भ होता है। तथा जब द्रव्येन्द्रिय पूर्ण हो जाती है तब उपयोग भावेन्द्रिय होती है इस प्रकार यह द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय की उत्पत्ति का क्रम है ॥१५॥

पाँचों इन्द्रिया के नाम क्रमशः स्पर्शनेन्द्रिय—त्वचा, रसनेन्द्रिय—निद्रा, घ्राणेन्द्रिय—नासिका, चक्षुरिन्द्रिय—नेत्र और श्रोत्रेन्द्रिय—का हैं। इन पाँचों इन्द्रिया के निवृत्ति, उपकरण, लब्धि और उपयोग रूप चार चार भेद हैं। इनमें से प्रारम्भ के दो द्रव्येन्द्रिय रूप हैं और अन्त के दो भावेन्द्रिय रूप।

शका—क्या यह सम्भव है कि किसी जीव के उस जाति की द्रव्येन्द्रिय तो उत्पन्न हो पर उसी जाति की भावेन्द्रिय उत्पन्न न हो ?

२.१७-२१] इन्द्रियों की सत्ता, भेद प्रभेद, नाम निदश, विषय ९७

समाधान—नहीं।

शका—क्यों ?

समाधान—क्यों कि द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय की उत्पत्ति जाति नामकर्म के उदयानुसार होता है। यत ना जोर जिस जाति में उत्पन्न होता है उसके उस जाति के अनुरूप इन्द्रियावरण का अयोपशम होता है और उमी जाति के आगोपाग का उदय होता है, इसलिये प्रत्येक समारी जीव के द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय एक समान पाई जाती हैं।

शका—ना जन्म से अन्धे बहिरे होते हैं उनके चक्षु या श्रोत्र द्रव्येन्द्रिय तो पाई नहीं जाती, तो क्या उनके उस जाति की भावेन्द्रिय भी नहीं होती।

समाधान—यह बात नहीं है कि जो जन्म से अन्धे या बहिरे होते हैं उनके चक्षु या श्रोत्र द्रव्येन्द्रिय नहीं होती। होती तो अवश्य हैं पर किसी निमित्त से बिगड़ जाती हैं। इतने मात्र से उनके उस जाति की भावेन्द्रिय का अभाव नहीं रहा जा सकता है।

शका—वेदवैषम्य के समान इन्द्रिय वैषम्य क्यों नहीं पाया जाता ?

समाधान—एक वेदवाले जीव के एक साथ अनेक द्रव्य वेदों की प्राप्ति सम्भव होने से वेदवैषम्य होता है, यह बात इन्द्रियों के विषय म लागू नहीं है अत इन्द्रियवैषम्य सम्भव नहीं।

शका—एक वेदवाले जीव के एक साथ अनेक द्रव्य वेदों की प्राप्ति क्यों सम्भव है ?

समाधान—कर्मभूमि में शरीर के उपादान नियमित नहीं। यहाँ जिन गर्भ में पहले द्रव्यपुरुषका उपादान रहा वहाँ दूसरी धार द्रव्यस्त्री या द्रव्यनपुंसक का उपादान आ मिलता है। किसी गर्भ से एक बालक पैदा होता है और किसी गर्भ से दो या दो से अधिक बालक या बालबाएँ या बालक बालबाएँ मिल कर पैदा होते हैं इस

भाववेद के अनुसार द्रव्यवेद की प्राप्ति का नियम नहीं बनता । जैसे द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय का नियमन करनेवाला जाति नामकर्म है वैसे यहाँ ऐसा कोई कर्म नहीं जो द्रव्यवेद और भाववेद का नियमन करे । जिस प्रकार एक एक जाति में एक एक इन्द्रिय पैदा हुई है उसी प्रकार एक एक जाति से एक एक वेद भी पैदा होता है । निश्चित था कि वेदवैपम्य न होता । एक ही मनुष्य जाति के रहते हुए वेम पौर्वो इन्द्रिया की प्राप्ति का नियम है वहाँ कोई विकल्प नहीं उसी प्रकार यदि वेद का नियम होता विकल्प न होता तो वेदसाम्य ही होता । यह जाति एक है और वेद कोई भी प्राप्त हो सकता है उसमें भी द्रव्यवेद और भाववेद का नियामक कोई कर्म नहीं, इसलिये वेदवैपम्य बन जाता है । जो अवस्था शरीर की है वही अवस्था द्रव्यवेद की जानना चाहिये । मनुष्य स्त्रीवेदी हो, पुरुषवेदी या नपुंसकवेदी उसके छह सस्यानों में से किसी एक सस्यान का और छह सहननों में से किसी एक सहनन का उद्भव होता है । वेद इसमें बाधक नहीं । यही बात द्रव्यवेद की है । मनुष्य स्त्रीवेदी हो, पुरुषवेदी हा या नपुंसकवेदी उसके मनुष्य जातीय किसी भी आगोपात का उद्भव हो सकता है वेद इसमें बाधक नहीं । इस प्रकार एक वेदवाले जीव के अनेक द्रव्य वेदों की प्राप्ति सम्भव होने से वेदवैपम्य होता है ।

शङ्का—यह वेदवैपम्य किम किस गति में प्राप्त होता है ?

समाधान—मनुष्यगति और तिर्य्यगति में ।

शङ्का—क्या मनुष्यगति और तिर्य्यगति में सबके इसकी प्राप्ति सम्भव है ?

समाधान—नहीं ।

शङ्का—तो किन मनुष्य और तिर्य्यच के इसकी प्राप्ति सम्भव है ?

समाधान—कर्मभूमि के गर्भज मनुष्य और तिर्य्यचों के, क्योंकि वेदवैपम्य के जो कारण बतलाये हैं वे सब इन्हीं के पाये जाते हैं ।

शक्र—देवगति में वेदवैषम्य की प्राप्ति क्यों सम्भव नहीं ?

समाधान—देवों और देवियों के उत्पत्ति स्थान अलग अलग हैं उनमें कभी मिश्रण नहीं होता। देव अपने उत्पत्ति स्थानों में जाकर उत्पन्न होते हैं और देवियों अपने उत्पत्ति स्थानों में जाकर उत्पन्न होती हैं। उत्पत्ति स्थानों के समान उनकी आहार वर्गणाएँ भी जुड़ी जुड़ी हैं। अर्थात् देवों के उत्पत्ति स्थानों में उनके शरीर के योग्य ही आहार वर्गणाएँ पाई जाती हैं, और देवियों के उत्पत्तिस्थानों में उनके शरीर के योग्य ही आहार वर्गणाएँ पाई जाती हैं। इनके आगोपाग नामक का उदय भी अनुकूल होता है। यही सब है कि देवगति में वेद वैषम्य नहीं होता।

शक्र—देवगति में वेदवैषम्य के कारण न होने से यहाँ इसका नहीं मानना ठीक है पर भोगभूमि की अवस्था तो देवगति से भिन्न है, अतः यहाँ इसके मान लेने में क्या आपत्ति है ?

समाधान—भोगभूमि के प्रकृतिक नियमानुसार यहाँ प्रत्येक गर्भ स्थान में नर और मादा दोनों के शरीर के अलग अलग उपादान एक साथ लक्षित होते हैं, इसलिये देवगति के समान नियमितपना होने के कारण यहाँ भी वेदवैषम्य का पाया जाना सम्भव नहीं है।

शक्र—मर्याद वेद के अनुसार आगोपाग नामक का उदय क्यों नहीं होता ?

समाधान—वेद के उदय के निमित्त अन्य हैं और आगोपाग के उदय के निमित्त अन्य। वेद का उदय भव के प्रथम समय में होता है और आगोपाग का उदय शरीर ग्रहण के प्रथम समय में होता है। इसलिये जहाँ जहाँ की अनुकूलता सम्भव है वहाँ तो वेदसाध्य बन जाता है। किंतु जहाँ यह अनुकूलता सम्भव नहीं है वहाँ नहीं बनता। यही सब है कि सर्वत्र वेद के अनुसार आगोपाग नामक का उदय नहीं होता।

इस प्रकार इतने विवेचन से यह सिद्ध हो जाता है कि जैसे वेद वैषम्य प्राप्त होता है वैसे इन्द्रियवैषम्य नहीं प्राप्त होता ॥ १९ ॥

समार स मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार के पदार्थ पाये जाते हैं। जिनमें, स्पर्श, रस गन्ध और वर्ण आदि धर्म पाये जाते हैं वे मूर्त हैं और शेष अमूर्त। यह पदलेखतलाया जा चुका है कि मन के सिवा शेष ज्ञायो पशमिक ज्ञानों का विषय मूर्त पदार्थ ही है। यत्त पौंचो इन्द्रियज्ञान ज्ञायो पशमिक हैं अतः उनका विषय मूर्त पदार्थ हो है। स्पर्शन इन्द्रिय का विषय स्पर्श है, रसना इन्द्रिय का विषय रस है, घ्राण इन्द्रिय का विषय गन्ध है, चक्षु इन्द्रिय का विषय वर्ण है और श्रोत्र इन्द्रिय का विषय शब्द है। इस प्रकार यद्यपि पौंचो इन्द्रियों के विषय पौंच वतलाये हैं तथापि इनको सर्वथा भिन्न नहीं मानना चाहिये किन्तु ये एक ही पुद्गल द्रव्य की भिन्न भिन्न पर्याय हैं। उदाहरणार्थ एक मिमरी की डला है उसे पौंचो इन्द्रियों अपन अपने विषय द्वारा जानती हैं। स्पर्शनेन्द्रिय छुकर उसका स्पर्श वतलाती है, रसनेन्द्रिय चर कर उसका मीठा रस वतलाती है, घ्राणेन्द्रिय सूघ कर उसका गन्ध वतलाती है, नेत्रेन्द्रिय देख कर उसका भेद रूप वतलाती है और श्रोत्रेन्द्रिय तोड़न पर होनेवाले उसके शब्द को वतलाता है। ये स्पर्शादिक पुद्गल द्रव्य के धर्म हैं इस लिये उसे व्याप्त कर रहते हैं, क्या कि अनेक गुणों का समुदाय ही द्रव्य है इस लिये प्रत्येक गुण द्रव्य में सर्वत्र पाया जाता है। जैसे विषका में से दाल अलग की जा सकती है और चावल अलग वैसे पर द्रव्य के विविध गुणों को अलग नहीं लिया जा सकता है। हाँ बुद्धि द्वारा ये पृथक् पृथक् जाने जा सकते हैं अवश्य। पौंचो इन्द्रियों यही काम करती हैं। इन्द्रियों की शक्ति अलग अलग होने से वे पृथक् पृथक् रूप से जानती हैं, इस लिये एक इन्द्रिय का विषय दूसरी इन्द्रिय में मग्न नहीं होता। इन्द्रियों के इन पौंचो विषयों में से स्पर्श आदि चार गुणपर्याय हैं और शब्द व्यपन पर्याय।

शका—यदि ये स्पर्शादिक एक साथ रहते हैं तो किसी किसी यन्त्र में ये सब न पाये जाकर एक या दो क्यों पाये जाते हैं। यथा वायु में एक स्पर्श ही पाया जाता है। जिस वायु में गन्ध पाई जाती है वह फूल के ससर्ग से पाई जाती है। तथा सूर्य की प्रभा म रूप और स्पर्श ही पाया जाता है आदि ?

समाधान—यद्यपि प्रत्येक पुद्गल में स्पर्शादिक सब घटन रहते हैं पर जा पर्याय अभिव्यक्त होती है सभी को इन्द्रिय ग्रहण कर सरती है। जिसमें स्पर्शादि सभी घटन अभिव्यक्त रहते हैं उसमें नन सनका इन्द्रियों द्वारा ग्रहण हो जाता है और जिसमें एक या दो घटन अभिव्यक्त रहते हैं उसमें उन एक या दो घटन का ही इन्द्रियों द्वारा ग्रहण होता है शेष घटन अभिव्यक्त न होने के कारण उनका ग्रहण नहीं होता ॥ २० ॥

सत्त पार्श्वों इन्द्रिया के सिवा एक अनिन्द्रिय भी है जिसे मन कहते हैं। जिस प्रकार पार्श्वों इन्द्रियाका विषय नियमित है उस प्रकार मनका विषय नियमित नहीं है। वह वर्तमान के समान अतीत और भविष्य के विषय को भी जानता है। अतीत की मन या कुट्ट घटनाओं का स्मरण होता है वह मन द्वारा ही। इसी प्रकार भविष्य की घटनाओं का जा अनुमान करते हैं वह भी मन द्वारा ही। इस लिये मनका विषय विशाल है। तथापि मनका कार्य विचार करना है। इन्द्रियों जिन पदार्थों को ग्रहण करती हैं मन उनका भी विचार करता है और जिन पदार्थों को नहीं ग्रहण करती हैं उनका भी विचार करता है। फिर भी जिन पदार्थों को इन्द्रियों ग्रहण नहीं करती उनमें से वह उन्हीं पदार्थों को ग्रहण करता है जिनको अनुमान से जाना जा सकता है या जिनको श्रुत से जान लिया है। इस प्रकार मन का मुख्य कार्य विचार करना है और यह विचार ही श्रुत है। इसी से श्रुत अनिन्द्रिय का विषय कहा गया है।

शका—क्या मन मूर्त के समान अमूर्त पदार्थ को भी जानता है ?

समाधान—मनका मुख्य कार्य विचार करना है और यह विचार मूर्त तथा अमूर्त सबका किया जा सकता है। हमी से मनका विषय मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार का पदार्थ माना है। वस्तुतः इन्द्रिया द्वारा जिन पदार्थों का साक्षात्कार नहीं होता उनका मन अनुमानज्ञान या आगमज्ञान से ही चिन्तन करता है।

शंका—पहले भविज्ञान के तीन सौ छत्तीस भेद गिनाये हैं उनमें मन सम्बन्धी मतिज्ञान के भेद भी सम्मिलित हैं। किन्तु यहाँ मनका विषय श्रुत ही बतलाया गया है या यह बात कैसे बन सकती है ?

समाधान—यद्यपि मनसे मतिज्ञान और श्रुतज्ञान दोनों होते हैं तथापि श्रुत मुख्यतया मनका ही विषय है यह समझ कर 'श्रुत मनका विषय है' ऐसा कहा है। जो विचार इन्द्रियज्ञान आदि निमित्त के बिना इच्छाम उदय होता है और जब तक इसके निमित्त से अन्य विचार घाग चालू नहीं होती तब तक यह मतिज्ञान है। किन्तु इस प्राथमिक विचार के बाद विचारों का जिननी भी घागण प्रवृत्त होती है वे सब श्रुतज्ञान हैं। आशय यह है कि पाँच इन्द्रियों से वेचल भविज्ञान होता है और मन से मति श्रुत ये दोनों ज्ञान होते हैं। इसमें भी मति ही अपेक्षा श्रुत की प्रधानता है इसलिये यहाँ श्रुत मन का विषय कहा है ॥ २१ ॥

इन्द्रिया र स्वामी—

वनस्पत्यन्तानामेकम् ॥ २२ ॥

रुमापपीलिफाग्रमरमनुष्यादीनामेकैकटृद्धानि ॥ २३ ॥

सज्जिन ममनस्काः ॥ २४ ॥

वनस्पति तत्र के जीवों के एक इन्द्रिय है।

• श्वेताम्बर पाठ 'वाय्वन्तानामेकम्' ऐसा है।

कृमि, पिपीलिका, भ्रमर और मनुष्य वगैरह के एक एक इन्द्रिय प्रधिक होती है।

मनगले जीव मशी होते हैं।

पहले ससारी जीवों के स्थावर व जस ये दो भेद बतला आये हैं। उनमें से किसके कितनी इन्द्रियों होती हैं यहाँ यह बतलाया है। पहले जो स्थावर के पृथिवीस्थायिक, जलस्थायिक अग्निस्थायिक, वायुस्थायिक और वनस्पतिस्थायिक ये पाँच भेद बतलाये हैं सो इन पाँचों के तो एक स्पर्शन इन्द्रिय ही होती है क्योंकि ये पाँचों प्रकार के जीव केवल स्पर्श करके ही ज्ञान प्राप्त करते हैं। इसी से यहाँ वनस्पति तक के जीवों के एक स्पर्शन इन्द्रिय कही है।

शका—पृथिवीस्थायिक आदि पाँच स्थावर काय जीवों के एक स्पर्शन इन्द्रिय ही क्यों होती है ?

समाधान—पृथिवीस्थायिक आदि जीवों के एक इन्द्रिय जानि नाम कर्म का ही उदय होता है जिससे उनके स्पर्शन इन्द्रियावर्ण कर्म का ही उदयोपशम होता है शेष इन्द्रियावर्ण कर्म का नहीं। इसीसे उनके एक स्पर्शन इन्द्रिय होती है।

शका—पृथिवी आदि में जाय है यह कैसे जाना जाता है ?

समाधान—पृथिवी में पृथ्वी होती है जल, अग्नि और वायु में मिश्रित होता है अग्निको मरु देने पर बुझ जाती है और वनस्पति में पृथ्वी मरुच तथा विगोत्र दग्ना जाता है। ये मन धातें जड़ में सम्मिश्र नहीं इसमें ज्ञात होता है कि पृथिवी आदि में जीव है ॥ २२ ॥

जमा के चार भेद बतलाये हैं—द्वैन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और अश्लेष्मिय। यहाँ अनुक्रम से इन्हीं जीवों के प्रकार बतलाने के लिये कृमि आदि शब्द निबद्ध किये हैं कृमि आदि जाति के जीवों के दो इन्द्रियाँ होती हैं एक स्पर्शन और दूसरी रसन। पिपीलिका अर्थात् चींटा आदि जाति के जीवों के तीन इन्द्रियाँ होती हैं—पूर्वोक्त दो और

प्राण । भ्रमर आदि जाति के जीवों के चार इन्द्रियाँ होती हैं—पूर्वाक्त तीन और चक्षु । मनुष्य आदि के पाँच इन्द्रियाँ होती हैं—पूर्वाक्त चार और श्रोत्र । यहाँ मनुष्यों के सिवा पशु, पक्षी, देव और नारकी लेना चाहिये, क्यों कि इन सबके पाँचा इन्द्रियाँ होती हैं ।

शरा—पहले इन्द्रियों के द्रव्येन्द्रियों और भावेन्द्रिय इस प्रकार दो भेद कर आये हैं सो यहाँ यह सरलता किसकी अपेक्षा से घतलाई है ?

समाधान—यह सरलता इन्द्रिय सामान्य की अपेक्षा से घतलाई है । उभय भा भावेन्द्रिय मुख्य है, क्योंकि एक तो विप्रवृत्ति में भावेन्द्रियों ही पाई जाता है और दूसरे द्रव्येन्द्रियों भावेन्द्रियों के अनुसार होता है ।

शरा—द्रव्येन्द्रियों भावेन्द्रियों के अनुसार क्यों होती हैं ?

समाधान—भावेन्द्रियों जाति नामकर्म के अनुसार होती हैं और जो जीव जिस जाति में जन्म लेता है उसके उसी जाति के शरीर और आगोपाग प्राप्त होते हैं, इसमें निश्चित होता है कि द्रव्येन्द्रियों भावेन्द्रियों के अनुसार होती हैं ।

शरा—तेरहवें और चौदहवें गुणस्थान में मनुष्यों के भावेन्द्रियों तो नहीं रहतीं तब भी वे चक्षु पचेन्द्रिय कहे जाते हैं इससे ज्ञात होता है कि एकेन्द्रिय और द्वीन्द्रिय आदि व्यवहार द्रव्येन्द्रियों की अपेक्षा से होता है ?

समाधान—वास्तव में एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय आदि व्यवहार एकेन्द्रिय जाति, द्वीन्द्रियजाति आदि नामकर्म के उदय से होता है । तेरहवें और चौदहवें गुण ११ में मनुष्यों में जो पञ्चेन्द्रिय व्यवहार होता है वह भा पञ्चेन्द्रिय जाति नामकर्म के उदय की अपेक्षा से होता है । इस लिये एकेन्द्रिय आदि व्यवहार द्रव्येन्द्रियों की अपेक्षा से होता है यह यात नहीं है । तथापि जाति नामकर्म के उदयका अन्वय मुख्यतया भावेन्द्रियों के साथ पाया जाता है इस लिये ५ ले एकेन्द्रिय आदि व्यवहार की भावेन्द्रियों की अपेक्षा से लिखा है ॥ २३ ॥

पृथिवीमायिक से लेकर चतुरिन्द्रिय तक के जीवों के तो सज्ञा होती ही नहीं, पञ्चेन्द्रियों के होती है पर सज्जे नहीं। नारकी, मनुष्य और देव ये तो पञ्चेन्द्रिय ही होते हैं तथा सज्ञा भी इन सबके पाई जाती है। अत्र रहे तिर्यञ्च सो इनमें चतुरिन्द्रिय तक के तिर्यञ्चों के तो सज्ञा होती ही नहीं। इनके सिवा जो पञ्चेन्द्रिय तिर्यञ्च हैं वे दो प्रकार के हैं कुछ सज्ञावाले और कुछ सज्ञा रहित। इस प्रकार पञ्चेन्द्रियाँ में सब नारकी, सब मनुष्य और सब देव ये नियम से सज्ञावाले हैं किन्तु तिर्यञ्चों में कुछ सज्ञावाले हैं और कुछ सज्ञा रहित हैं।

शका—किसके सज्ञा है और किसके नहीं यह कैसे जाना जाता है ?

समाधान—जिनके मन होता है उनके सज्ञा होती है और जिनके मन नहीं होता उनके सज्ञा भी नहीं होती।

शका—जो जीव मनवाले नहीं हैं आहार आदि की सज्ञा तो उनके भी पाई जाती है, इस लिये यह कहना नहीं बनता कि जिनके मन होता है उनके ही सज्ञा होती है ?

समाधान—यहाँ सज्ञा में आहार, भय, मैथुन और परिग्रहरूप वृत्ति नहीं ली है यह तो बड़ी अधिक एकेन्द्रिय आदि सब ससारी जीवों के पाई जाती है। किन्तु यहाँ सज्ञा से वह विचारधारा ली है जिससे जीव का हिताहित का विवेक और गुणनोष के विचार की स्मृति मिलती है। इस प्रकार की मज्ञा मनवाले जीवों के ही पाई जाती है इसीलिये यहाँ मज्ञा और मनका साहचर्य सम्यक् उतलाया है।

शका—हित की प्राप्ति और अहित का त्याग तो चींटी आदि के भी देखा जाता है इस लिये मनवाले जीवों को ही सज्ञा कहना नहीं बनता ?

समाधान—हित की प्राप्ति और अहित का त्याग केवल मनक वाय नहीं। माका कार्य तो विचार करना है जो चींटी आदि के नहीं

पाया जाता। यहाँ सज्ञा का यही अर्थ लिया है जो मनवाले जीवों के ही सम्भव है इस लिये मनवाले जीवों का ही सज्ञा कहा है ॥ २४ ॥

अन्तराल गतिमन्वाधी विशेष आकारी के लिये योग आदि विशेष बातों का वर्णन —

त्रिग्रहगतौ र्मयोग ॥ २५ ॥

अनुश्रेणि गति ॥ २६ ॥

अत्रिग्रहा जीवस्य† ॥ २७ ॥

त्रिग्रहवती च समारिणः प्राक् चतुर्भ्यः ॥ २८ ॥

एकममयाऽत्रिग्रहा ॥ २९ ॥

एक द्वौ त्रीन्वाऽनाहारकः‡ ॥ ३० ॥

त्रिग्रहगति म कार्मण वाययोग होता है।

गति आकाश ॥ श्रेणि के अनुसार हाती है।

मुक्त जीवकी गति त्रिग्रहरहित हाती है।

समार जीवकी गति त्रिग्रहवाला और त्रिग्रहरहित होती है।

उत्तम त्रिग्रहाली गति चार समय में पहले अर्थात् तीन समय तक होती है।

एक समयवाली गति त्रिग्रहरहित हाती है।

एक, दो या तीन समय तक जीव अनाहारक हाता है।

ससार जीव और पुद्गल के मेल से बना है। प्रति समय जाय नवीन परमाणुओं का ग्रहण करता है और जीर्ण परमाणुओं को छाड़ता रहता है। यह परमाणुओं को ग्रहण करने की क्रिया योग क भेद योग के निमित्त से हाता है जिसमें ज व हलन चलन रूप क्रिया करने में समय हाता है। योग क तीन भेद हैं—मनोयोग,

† श्वेताम्बर पाठ 'एक ममयाऽत्रिग्रहा' है।

‡ श्वेताम्बर पाठ 'एक द्वौ वाऽनाहारक' है।

वचनयोग और काययोग । इनमें से मनायोग और वचनयोग क्रम से मन पर्याप्ति और वचनपर्याप्ति के पूर्ण होने पर ही होते हैं । काययोग के मान भेद हैं—औदारक काययोग, औदारिक मिश्र काययोग, वैकिक यिक काययोग, वैत्रियिकमिश्र काययोग, आहारक काययोग, आहारक मिश्रकाययोग और कर्मणकाययोग । इनमें से औदारिक काययोग, वैत्रियिक काययोग और आहारक काययोग ये तीन याग भी पर्याप्त अवस्था में हो सम्भव हैं । औदारिक मिश्रकाययोग वैकिकमिश्र मिश्रकाययोग और आहारक मिश्रकाययोग ये चारों अपने अपने शरीर ग्रहण के पहले समय से लेकर जब तक जीव अपर्याप्त रहता है तब तक होते हैं । इनमें भी औदारिक मिश्र काययोग केवली चिनके कषाट समुद्धात के दोना समयों में भी होता है । कामण काययोग विप्रहगति में और केवली चिनके प्रतर समुद्धात के मोना समयों में और लोकपूरण समुद्धात के समय में होता है । यहाँ जब जीव पूर्ण शरीर का त्याग करके न्यूनतम शरीर को ग्रहण करने के लिये गति करता है किन्तु यदि यह गति मोड़ेवाला होती है तो वह जीव का परिस्पन्दरूप त्रिधा में कौन सी घगणाण निमित्त पड़ती है यह प्रश्न है । पूर्ण शरीर का त्याग हो जाने से उसके निमित्त से प्राप्त होनेवाली घगणाण तो निमित्तरूप हो नहीं सकती, क्योंकि उस समय उनका सद्भाव नहीं । भाषाचर्गणाण और मोषगणाण भी निमित्त नहीं हो सकती, क्योंकि उस समय उनका ग्रहण नहीं होता । हा अन्तराल में कामण शरीर भी रहता है और कामणवगणाणा का ग्रहण भी होता है, इसलिये वहाँ जीव के आत्म प्रदेशों के परिस्पन्द में कामणवगणाण निमित्तरूप होती है ऐसा जानना चाहिये ।

शका—क्या यह सही है कि जो जीव ऋजुगति से जन्मता है वह पूर्व शरीरजन्य वेग से न्यूनतम शरीर को प्राप्त होता है ?

समाधान—नहीं ।

शका—तो फिर जो जीव ऋजुगति से न्यून शरीर को ग्रहण करता है उसके मध्य में कौन सा योग होता है ?

ममाधान—ऐसा जीव पूर्व शरीर के त्याग के बाद अनन्तर समय में शरीर को ग्रहण पर लेता है इसलिये इसके जिम न्यून शरीर का ग्रहण होता है वही योग होता है किन्तु वह कर्मण वर्गाणां के निमित्त से आत्मा में हलन चलन क्रिया पैदा करता है इसलिये उसे मिश्रसहा प्राप्त होती है। अर्थात् ऐसे जीव के या तो औदारिक मिश्र काययोग या यक्रियिक मिश्र काययोग होता है ॥ २५ ॥

जीव और पुद्गल ये दो ही पदार्थ गतिशील हैं। इन दोनों में गमन क्रिया की शक्ति है। निमित्त मिलने पर ये गमन करने लगते हैं।

यद्यपि सब ससारी जीवां की और विविध पुद्गलों की गति का नियम गति का कोई नियम नहीं है। उनकी वक्र, चक्राकार या सरल हर प्रकार की गति होती रहती है। पर जो जीव एक पर्याय को त्याग कर दूसरी पर्याय को प्राप्त होने के लिये गमन करता है उसकी गति और पुद्गलों की लोकांत प्रापिणी गति सरल ही होती है। सरल गति का यह मतलब है कि उक्त जीव या पुद्गल आकाश के जिन प्रदेशों पर स्थित हों, वहां से गति करते हुए वे उन्हीं प्रदेशों की सरल रेखा के अनुसार ऊपर नीचे या तिरछे गमन करते हैं। इसी को अनु ग्रेणि गति कहते हैं। श्रेणि पक्ति को कहते हैं। अनु का अर्थ है अनुसार। इसलिये अनुग्रेणि गति का अर्थ हुआ पक्ति के अनुसार गति। इस प्रकार इस सूत्र द्वारा गति क्रिया का नियम किया गया है ॥ २६ ॥

गति दो प्रकार की है ऋजु और वक्र। जिममें प्राप्य स्थान सरल रेखा में हो वह ऋजु गति है और जिसमें पूर्व स्थान से नये स्थान को प्राप्त करने के लिये सरल रेखा का भंग करना पड़े वह वक्र गति है। ये दोनों प्रकार की गतियां जीव और पुद्गल दोनों के होती हैं यह पहले बतला आये

गति के भेद व
मुक्तजीव की गति

हैं। अतः यहाँ मुक्त जीव के कौन सी गति होती है यह उल्लेख किया है। ऐसा नियम है कि मनुष्य सदा ढाई द्वीप और दो समुद्रों में पाये जाते हैं। ढाई द्वीप के बाहर इनका गमन नहीं होता। इस लिये मुक्ति लाभ इसी क्षेत्र से करते हैं। किन्तु जब यह जीव मुक्त होता है तो ऊपर लोकाग्र में चला जाता है। जिसे सिद्ध लोक कहते हैं। यह ठीक मनुष्य लोक के परावर है न न्यून है और न अधि, इस लिये मनुष्य लोक में जीव जहाँ मुक्त होता है वहाँ से वह सिद्धलोक के लिये सरल रेखा में चला जाता है। इस प्रकार प्रकृत मूलद्वारा मुक्तजीव की गति का नियम किया गया है।

शका—‘अयिग्रहा जीवस्य’ इस सूत्र में जीव से मुख्यमान जीव लेना कि मुक्त जीव।

समाधान—कर्मा से छुटने के अनन्तर समय में जीव उर्ध्वगमन करता है इसलिये ‘अयिग्रहा जीवस्य’ इस सूत्र में जीव से मुख्यमान जीव न लेकर मुक्त जीव लेना चाहिये, क्योंकि उस समय जीव कर्मा से मुक्त रहता है ॥ २७ ॥

यों मुक्त जीवों की गति का विचार करके अतः ससारी जीवों की गति का विचार करते हैं।

ससारी जीवों का उत्पत्ति स्थान सरलरेखा में भी होता है और चक्ररेखा में भी। जैसे आनुपूर्वी कर्म का उदय होता है उसके अनुसार

उन्हें उत्पत्तिस्थान प्राप्त होता है। इसलिये ससारी

ससारी जीवों
की गति

जीवों की ऋजु गति भी होती है और विग्रहगति भी।

यदि उनका उत्पत्ति स्थान सरल रेखा में होता है तो

ऋजुगति होती है और यदि उत्पत्तिस्थान सरल रेखा को भग करके होता है तो विग्रह गति होती है। ऋजुगति का दूसरा नाम इषुगति भी है। इषु बाण का नाम है। धनुष से बाण के छोड़ने पर वह सरल जाता है। इस प्रकार जो गति सरल होती है उसे इषुगति कहते हैं।

तथा त्रिप्रहगति के पाणिमुक्ता, लाङ्गलिका और गोमूत्रिका ये तीन भेद हैं। पाणि पर रखा हुआ मुक्ता एक मोड़ा लेकर जमानपर गिरता है। इसी प्रकार निम्नमें एक मोड़ा लेना पड़े वह पाणिमुक्ता गति है। छायालक्ष का नाम है। इसमें दो मोड़ा हाते हैं। इसी प्रकार जिसमें दो मोड़ा लेना पड़े वह लाङ्गलिका गति है तथा जिसमें गोमूत्र के समान अनेक अर्थात् तीन मोड़ा लेना पड़े वह गोमूत्रिका गति है। यहाँ अनेक का अर्थ तीन लिया है, क्योंकि जीव को पूर्ण शरीर का त्याग करके नवीन शरीर को प्राप्त होना में तीन से अधिक मोड़े नहीं लेने पड़ते हैं। मयस्य यक्रेत्या म स्थित निष्पुट क्षेत्र बतलाया है किन्तु यहाँ उत्पन्न होने के लिये भा अधिक से अधिक तीन मात्र ही लेने पड़ते हैं।

अतस्त्राल गतिका काल जय य एक समय और छत्तुष्ट चार समय है। अनुगति में एक समय, पाणिमुक्ता गति में दो समय, लाङ्गलिका गति में तीन समय और गोमूत्रिका गति में चार समय लगते हैं। आशय यह है कि मोड़ा के अनुसार समय घटते जाते हैं। अनुगति में उत्पत्ति स्थान तक पहुँचने में एक समय लगता है और त्रिप्रहगति में प्रत्येक मोड़ा तक पहुँचने में एक समय लगता है इसलिये यदि एक मोड़ा है तो दो समय लगते हैं। दो मोड़ा है तो तीन समय लगते हैं और तीन मोड़ा है तो चार समय लगते हैं। इससे यह फलित हुआ कि मोड़ा तथा म अधिक से अधिक तीन समय लगते हैं। और ज गति मोड़ा रद्दिन होती है उसमें एक समय लगता है ॥ २८-२९ ॥

मुक्त जीव कम और नो कम से सञ्चया मुक्त होता है इस लिये वह

अनाहारक का
काल
तो आधार होता ही नहीं, यह स्पष्ट है। किन्तु सत्सार्
जीव प्रति समय आधार होता है क्या कि इसके त्रिन
औदारिक आदि शरीर टिक नहीं सकता। अब प्रश्न
यह उठता है कि अतस्त्राल में जन इस जीव के औदारिक शरीर नहीं

रहता या वैक्रियिक शरीर नहीं रहता तब भी क्या यह जीव आहार ग्रहण करता है? इसी प्रश्न का उत्तर इस सूत्र में दिया गया है। सूत्र में बतलाया है कि एक समय, दो समय और तीन समय तक जीव अनाहारक रहता है। यहाँ आहार से मतलब औदारिक, वैक्रियिक और आहारक शरीर के योग्य पुद्गल वर्गणाओं का ग्रहण करना है। ससारी जीव के इस प्रकार आहार ग्रहण करने की क्रिया अन्तराल गति में एक समय, दो समय या तीन समय तक बढ़ रहती है। जो जीव ऋजुगति से जन्म लेते हैं वे अनाहारक नहीं होते, क्योंकि ऋजुगतिवाले जीव जिस समय में पूर्ण शरीर छोड़ते हैं उस समय उस छोड़े हुए शरीर का आहार लेते हैं और उससे अनन्तर समय में नवीन शरीर का आहार लेते हैं। इनके भिन्न दो शरीरों के दो आहारों के बीच में अन्तर नहीं पड़ता, इसलिये वे अनाहारक नहीं होते। परन्तु दो समय की एक विग्रहवाली तीन समय की दो विग्रहवाली और चार समय की तीन विग्रहवाली गतिमें अनाहारक अवस्था पाई जाती है। इन तीनों गतियाँ में अन्तिम समय आहार का है और शेष एक, दो और तीन समय अनाहार के हैं। दो समय की एक विग्रहवाली गति में दूसरे समय में यह जीव नवीन शरीर को ग्रहण कर लेता है इस लिये यह आहार का है किन्तु प्रथम समय में पूर्ण शरीरका त्याग हो जाने से उसके भी आहार का नहीं है और नवीन शरीर का ग्रहण न होने से उसके आहारका भी नहीं है, इस लिये उस समय अनाहारक रहता है। इसका यह अभिप्राय नहीं कि यह जीव प्रथम समय में किसी भी प्रकार की पुद्गल वर्गणाओं को नहीं ग्रहण करता। कर्मणवर्गणाओं का तो यहाँ भी ग्रहण होता है। पर कर्मण वर्गणाओं का समावेश आहार में नहीं है, यह इसलिये कि केवल इन्हीं वर्गणाओं को ग्रहण करते हुए जीव अधिक काल तक ठहर नहीं सकता। अब कि केवल आहार वर्गणाओं को

ग्रहण करते हुए मनुष्य जीव आठ वर्ष अर्धसमुत्सर्ग कम एक पूर्व कोटि काल तक ठहरे रहते हैं। इन्हें आहार वर्गणा यह सज्ञा भी इसी से पड़ी है। तीन समयवाला तीसरी गति में और चार समयवाली चौथी गति में इसी प्रकार जानना चाहिये। अर्थात् इन दोनों गतियों में क्रम से दो और तीन समय जीव अनाहारक रहता है और तीसरे तथा चौथे समय में आहारक हो जाता है। कारण दो समय वाली दूसरी गति में बतला आये हैं।

शका—विग्रहगति में कामण वाययोग तो होता ही है फिर यहाँ आहार वर्गणाओं का ग्रहण क्यों नहीं होता ?

समाधान - यहाँ औदारिक आदि शरीर नामधर्म का उद्भूत नहीं होता और शरीर ग्रहण के निमित्त भी नहीं पाये जाते इसलिये योग के रहते हुए भी आहार वर्गणाओं का ग्रहण नहीं होता ॥ ३० ॥

बन्ध और योनि के भेद तथा उनके स्वामी

सम्मूर्च्छनगर्भोपपादा जन्म ॥ ३१ ॥

सचित्तशीतसवृता, सेतरा मिथारचैक्यस्तघोनय ॥ ३२ ॥

जरायुजाण्डजपोताना गर्भ ॥ ३३ ॥

देवनारकाणामुपपादः ॥ ३४ ॥

शेषाणां सम्मूर्च्छनम् ॥ ३५ ॥

सम्मूर्च्छन, गर्भ और उपपाद के भेद से जन्म तीन प्रकार का है।

इसकी सचित्त, शीत और सवृत्त, तथा इनकी प्रतिपक्षभूत अचित्त उष्ण और विवृत्त तथा मिश्र अर्थात् सचित्ताचित्त, शीतोष्ण और सवृत्तविवृत्त ये नौ योनियाँ हैं।

• श्वेताम्बर पाठ 'सम्मूर्च्छनगर्भापपादा' ऐसा है।

† श्वेताम्बर पाठ 'जरायुजण्डजपोतानां गर्भ' ऐसा है।

‡ श्वेताम्बर पाठ 'नारकदेवानामुपपाद' ऐसा है।

जरायुज, अण्डज और पोत प्राणियों का गर्भ जन्म होता है ।

शेष सबका सम्मूर्च्छन जन्म होता है ।

पूर्व शरीर का त्याग कर नये शरीर का ग्रहण करना जन्म है ।
जब जीव की मुख्यमान आयु समाप्त हो जाती है तो वह नये भव को
धारण करता है जिससे उसे जन्म लेना पड़ता है ।

जन्म के भेद, यहाँ इसी जन्म के भेद बतलाये हैं जो तीन हैं—
सम्मूर्च्छन, गर्भ और उपपाद । माता पिता की अपेक्षा किये बिना उत्पत्ति
स्थान में 'प्रौढारिक' परमाणुओं को शरीर रूप परिणामाते हुए उत्पन्न
होना सम्मूर्च्छन जन्म है । उत्पत्ति स्थान में स्थित माता पिता के शुक्र और
शोणित का शरीर रूप से 'परिणामाते' हुए उत्पन्न होना गर्भ जन्म है ।
तथा उत्पत्ति स्थान में स्थित वैदिक्यिक पुद्गलों को शरीर रूप से परिण
माते हुए उत्पन्न होना उपपाद जन्म है । इस प्रकार जन्म के भेद तीन
हैं अधिक नहीं ॥ ३१ ॥

जिस आधार में जीव जन्म लेता है उसे योनि कहते हैं । यहाँ आते
ही जीव न्यूनतम शरीर के लिये ग्रहण किये गये पुद्गल में अनुप्रविष्ट
हो जाता है । और फिर उस शरीर की क्रमशः वृद्धि
यानि के भेद और पुष्टि होने लगती है । इस योनि के नौ भेद हैं—

सन्नित्त, शीत, संवृत, अभित्त, उष्ण विवृत, अभित्ताचित्त, शीतोष्ण
और सवृतविवृत ।

जो यानि जीव प्रदेशों से अधिष्ठित हो वह सन्नित्त योनि है । जो
योनि जीवप्रदेशों से अधिष्ठित न हो वह अभित्त योनि है । जो योनि
कुछ भाग में जीव प्रदेशों से अधिष्ठित हो और कुछ भाग में जीव
प्रदेशों से अधिष्ठित न हो वह मिश्र योनि है । जिस योनि का स्पर्श
शीत हो वह शीत योनि है । जिस योनि का स्पर्श उष्ण हो वह उष्ण
योनि है । जिस योनि का कुछ भाग शीत हो और कुछ भाग उष्ण हो
वह शीतोष्ण योनि है । जो योनि ढकी हो वह संवृत योनि है । जो

योनि सुखी हो वह विवृत योनि है तथा जो योनि कुछ ढकी हो और कुछ खुली हो वह सवृतविवृत योनि है ।

इस योनि में कौन जीव जन्म लेते हैं इसका सुनासा—
जीव योनि

देव और नारकी

अचित्त

गन्धन मनुष्य और तिर्यक्ष

मिश्र—सचिराप्तिरा

शेष सम्मूर्च्छन जन्म घासे अर्थात्

पौंषा, स्थावर तीनों विकलत्रय,

सम्मूर्च्छन पचेन्द्रियतिर्यक्ष और

मनुष्य

त्रिविध योनि—सचित्त,
अचित्त और मिश्र

देव और नारकी

शीत और उष्ण योनि

अग्निकाय

उष्ण योनि

शेष सब अर्थात् सब मनुष्य,

अग्निकायके सिवा चारों स्थावरकाय,

विकलत्रय, सब पचेन्द्रिय तिर्यक्ष

त्रिविध योनि—शीत, उष्ण
और शीतोष्ण

देव, नारकी और एकेन्द्रिय

सवृत

विकलेन्द्रिय व सम्मूर्च्छन

विवृत

गर्भज

मिश्र

शका—अन्यत्र चौरासी लाख योनियों बतलाई हैं फिर यहाँ नौका निर्देश क्यों किया है ?

समाधान—चौरासी लाख योनियों विस्तार से बतलाई हैं । पृथिवीकाय आदि जिस जिस कायवाले जीवों के स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णवाले जितने जितने उत्पत्ति स्थान हैं वे सब मिलाकर चौरासी लाख हो जाते हैं । यथा—नित्य निगोद, इतर निगोद, पृथिवी, जल, अग्नि, वायु इनकी सात सात लाख, वनस्पति की दस लाख, द्वीन्द्रिय त्रीन्द्रिय

और चतुरिन्द्रिय इनकी दो दो लाग्य, देव, नारकी और तिर्यच हाथी चार चार लाग्य और मनुष्य को चौदह लाग्य योनियाँ होती हैं।

यहाँ इन्हीं के सन्नेप में विभाग करके नौ भेद बतलाये हैं।

शक्रा—योनि और जन्म में क्या अंतर है ?

समाधान—योनि आधार है और जन्म आधेय है। अर्थात् नया मय धारण करके जीव जहाँ उत्पन्न होता है वह योनि है और वहाँ शरीर के योग्य पुद्गलों का ग्रहण करना जन्म है ॥ ३२ ॥

पहले तीन प्रकार के जन्म बतला आये हैं। इनमें से कौन जन्म किन जीवों के होता है यह बतलाते हैं—

जरायुज, अण्डज और पोत प्राणियों के गर्भ जन्म होता है। देव और नारकियों के उपपाद जन्म होता है तथा शेष जीवों के अर्थात् पाचों स्थावरकाय, तीनों विकृतेन्द्रिय तथा जन्म के स्वामी सम्मूर्च्छन मनुष्य और सम्मूर्च्छन पंचेन्द्रिय तिर्यचों के सम्मूर्च्छन जन्म होता है। जो जरायु से पैदा होते हैं वे जरायुज हैं। यथा-मनुष्य, हाथी, घोड़ा, बैल, बकरी आदि। जरायु एक प्रकार का जाल जैसा आवरण है जिसमें रक्त मांस भरा रहता है और उससे बच्चा लिपटा रहता है। जो अण्डे से पैदा होते हैं वे अण्डज हैं। यथा-पक्षी आदि। अण्ड रक्त और जीवों का बना हुआ नख के समान कठिन गोल होता है। जो किसी प्रकार के आवरण से वेष्टित न होकर पैदा होते हैं वल्लभने कूदने लगते हैं वे पोत हैं। यथा-नेवला आदि। ये पोत जीव न तो जरायु से लिपटे हुए पैदा होते हैं और न अण्डे से किन्तु खुले अंग पैदा होते हैं। देव और नारकियों की उत्पत्ति के लिये नियत स्थान होता है जिसे उपपाद स्थान कहते हैं। देवों की उत्पत्ति के लिये अलग से उपपाद शय्या बनी है। नारकियों की उत्पत्ति के लिये भी विलो के ऊपर के भाग में उपपाद स्थान बने हुए हैं। तथा सम्मूर्च्छन जन्म के स्थान अनियत हैं ॥ ३३-३५ ॥

पाँच शरीरों का नाम निर्देश और उनके सम्बन्ध में विशेष वर्णन—

औदारिक वैक्रियिकाहारकतैजसकर्मणानि शरीराणि॥३६॥

परम्पर सूक्ष्मम्† ॥३७॥

प्रदेशतोऽसख्येयगुण प्राक् तैजसात् ॥३८॥

अनन्तगुणे परे ॥३९॥

अप्रतीघाते ॥४०॥

अनादिमन्वधे च ॥४१॥

मर्वस्य ॥४२॥

तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्म्य ॥४३॥

निरुपमोगमन्त्यम् ॥४४॥

गर्मसम्मूर्च्छनजमाद्यम् ॥४५॥

औपपादिक वैक्रियिकम्‡ ॥४६॥

लब्धिप्रत्यय च ॥४७॥

तैजसमपि □ ॥४८॥

शुभ त्रिशुद्धमव्याधाति चाहारक प्रमत्तमयतस्यैव ○ ॥४९॥

औदारिक वैक्रियिक, आहारक, तैजस और कर्मण ये पाँच प्रकार के शरीर हैं।

॥ श्वेताम्बर पाठ 'वैक्रियिक' के स्थान में 'वैक्रिय' है।

† श्वेताम्बर तत्त्वार्थभाष्यमात्र पाठ 'तिषां परम्पर सूक्ष्मम्' है।

‡ श्वेताम्बर पाठ 'वैक्रियमौपपादिकम्' होता है।

□ श्वेताम्बर परम्परा में यह सूत्र नहीं है।

○ श्वेताम्बर पाठ 'प्रमत्तमयतस्यैव' के स्थान में 'चतुर्दशपूर्वधरस्यैव' है।

२३६-४९.] पाँच शरीरों का नाम तैजस और कामस है।

आगे आगे का शरीर सूत है।

तैजस से पूर्व के तान शरीरों में पूर्व सूत के अनेक गुण हैं।
शरीर प्रदेशों की अपेक्षा अमल्यतः है।

तथा परवर्ती दो शरीर अंगों हैं अर्थात् तैजस और कामस
गुण हैं।

तैजस और कामस दोनों शरीर अमल्यतः हैं।

आरमा के साथ अनादि सम्बन्ध है।

तथा सन ससारी जीवों के हैं।

एक साथ एक जीव के तैजस और कामस दो शरीरों में हैं।
चार तत्त्व विकल्प से होते हैं।

अतः का शरीर अमल्यतः है।

प्रथम शरीर गमज्जम और अमल्यतः है।

वैक्रियिक शरीर अमल्यतः है।

तथा सन्धि के निर्मिता से सम्बन्ध है।

तैजस शरीर भी सन्धि के निर्मिता से सम्बन्ध है।

आहारक शरीर शुभ है, विगुह है।

वह प्रमत्त-संयत मुनि के ही होते हैं।

जन्म के परचात् शरीरों का अन्तर्गत है।

के होने पर प्राप्त होते हैं। अथवा शरीर अमल्यतः है।

है यह समझ कर जन्म के पञ्चभूतों का सम्बन्ध है।

यदि पृथक् पृथक् गणना की जाय तो अमल्यतः है।

शरीर के भेद और जाति की अपेक्षा अमल्यतः है।

उनकी व्याख्या की अपेक्षा अमल्यतः है।

होता है। इन पाँचों में सब शरीरों का सम्बन्ध

आहारक, तैजस और कामस।

शरीर शब्द का व्युत्पत्त्यर्थ है जो प्रविच्छेद शोण होता है। यद्यपि शरीर में यह गुण पाया जाता है पर जीव को संसार में रखने के लिए यह मूल आधार है। जब तक जीव का इसके साथ सम्बन्ध है तब तब संसार है यह शरीर सामान्य का अर्थ है। औदारिक आदि शरीरों का अर्थ निम्न प्रकार है—

सवार का अर्थ महान् या बड़ा है। प्रकृत में इसका अर्थ स्थूल है जो सब शरीरों में स्थूल है वह औदारिक शरीर है। जो शरीर कम छोटा, कभी बड़ा, कभी एक, कभी अनेक, कभी हलका और कभी भारी आदि अनेक रूप हो सके वह वैकिक शरीर है। जिसका मुख्य काम सूक्ष्म पदार्थ का निरूपण करना है वह आहारक शरीर है। यह अत्रिम् जिन् मन्दिरो की घन्दना और वैराग्य आदि कल्याणकी निमित्त से भी पैदा होता है। तेजोमय शुक्ल प्रभावाला सैजस शरीर

● वैज्ञानिकों के आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि के लिये जो विविध प्रयोग किये हैं तैबस शरीर की सिद्धि तो उनसे भी होती है। 'नयाबी प्रयोग' १७ जून १९१७ के अंक में आफ्रिका के एक विख्यात डाक्टर और एड्डीनियर का साइरिस्ट सीक ही सोल नामक एक लेख प्रकाशित हुआ था। उसमें उन्होंने अपने प्रयोग दिये हैं जिससे हम तैबस (विद्युत) शरीर की सिद्धि के सन्निकट पहुँच जाते हैं।

इसके लिये सर्व प्रथम उन्होंने यंत्र की सहायता से पशुओं की शक्ति का परिमाण निकाला। उनके इस प्रयोग का निष्कर्ष यह निकला कि 'पशुओं में एक निश्चित परिमाण में शक्ति (विद्युत) होती है। मृत्यु के समय यह शक्ति निकल जाती है। अधिक बुद्धिमान प्राणियों में यह शक्ति अधिक परिमाण में रहती है। विद्युत का परिमाण जीवन भर प्रचलित रहता है। मनुष्य में विद्युत शक्ति का परिमाण ५०० बल्ब रहता है।' यह एक प्रयोग का फल है बहुत सम्भव है कि इससे आगे चलकर स्पष्ट तैबस शरीर की सिद्धि हो जाय

है। इसके दो भेद हैं नहीं निकलनेवाला और निकलनेवाला। नहीं निकलनेवाला तैजस शरीर औदारिक, वैक्रियिक और आहारक शरीर के भीतर स्थित रहता है जिससे शरीर कान्तिमान् रहता है। तथा निकलनेवाला तैजस शरीर सप्त चारित्रवाले मुनि के क्रोध होने पर होता है। यह शरीर से बाहर निकल कर बाहर योजन कर के पदार्थों को भस्म कर देता है या इतने क्षेत्र के भीतर के प्राणियों का अनुपह्व करनेवाला होता है। सप्त कर्मों का समूह ही कार्मण शरीर है। मन कर्मों के समूह को वार्मण शरीर संज्ञा कार्मण शरीर नामकर्म के द्रव्य से प्राप्त होती है ॥ ३६ ॥

उक्त पाँचों शरीरों में औदारिक शरीर सब से अधिक सूक्ष्म है। यद्यपि सूक्ष्म एकेन्द्रियों का शरीर सूक्ष्म कहलाता है पर इसमें सूक्ष्म शरीरों में उत्तरोत्तर सूक्ष्मता जाती है जैसे तो यह भी वैक्रियिक शरीर से सूक्ष्म ही है। वैक्रियिक शरीर इससे सूक्ष्म है, आहारक शरीर वैक्रियिक शरीर से सूक्ष्म है। इसी प्रकार तैजस आहारक से और कार्मण तैजस से सूक्ष्म है। शरीरों में यह जो उत्तरोत्तर सूक्ष्मता बतलाई है वह इन्द्रिय अप्राप्त्य या अप्रतीपातपने की अपेक्षा से जानना चाहिये। परिमाण की अपेक्षा नहीं, क्यों कि परिमाण की अपेक्षा पाँचों शरीर उत्तरोत्तर अधिक हैं ॥ ३७ ॥

यद्यपि ये पाँचों शरीर उत्तरोत्तर सूक्ष्म हैं तथापि निम्न द्रव्य से ये उत्तम पाँच शरीरों के द्रव्य का परिमाण बतलाते हैं यह उत्तरोत्तर अधिक होता है। पर यह कितना अधिक होता है इसी बात को दो सूत्रों में बतलाया है।

जिन् परमाणुओं के पुञ्ज से ये औदारिक आदि पाँच शरीर बनते हैं वे यद्यपि अनन्त हैं तथापि औदारिक शरीर के परमाणुओं से वैक्रियिक शरीर के परमाणु और वैक्रियिक शरीर के परमाणु

गुणों से आहारक शरीर के परमाणु असंख्यातगुणों हैं। इसी प्रकार आने भी आहारक शरीर के परमाणुओं से तैजस शरीर के परमाणु और तैजस शरीर के परमाणुओं से कर्मण शरीर के परमाणु अनन्त गुणों हैं। इस प्रकार यद्यपि उत्तर उत्तर शरीर के परमाणु अधिक अधिक हैं तथापि परिणामन की विचित्रता के कारण वे उत्तरोत्तर सूक्ष्म सूक्ष्म हैं।

शङ्का—जब कि प्रत्येक शरीर के परमाणु अनन्त हैं तो फिर वे न्यूनाधिक कैसे हो सकते हैं ?

समाधान—जैसे दो को भी संख्यात कहते हैं, चार को भी संख्यात कहते हैं इस प्रकार संख्यात के संख्यात विकल्प हैं उन्नी प्रकार अनन्त यह मामान्य सत्ता होने से उसके अनन्त विकल्प हैं, इसलिये प्रत्येक शरीर के परमाणु अनन्त होते हुए भी उनके न्यूनाधिक होने में कोई आपत्ति नहीं है ॥ ३८, ३९ ॥

उक्त पाचों शरीरों में से अन्त के दो शरीरों में कुछ विशेषता है, जो अन्तिम दो शरीरों तीन घातों के द्वारा प्रमत्त तीन सूत्रों में घन का स्वभाव लाइ गई है—

प्रतिघात का अर्थ रुकावट है। जिसमें यह रुकावट न पाई जाय वह पदार्थ अप्रतीघात होता है। अन्त के दो शरीरों का स्वभाव इसी प्रकार का है इसलिये उन्हें अप्रतीघात कहा है। इन दोनों शरीरों का समन्वय लोक में नहीं भी प्रतीघात नहीं होता, यद्यपि ऐसी कठिन और सघन वस्तु भी इन्हें नहीं रोक सकती। यद्यपि एक मूर्त पदार्थ का दूसरे मूर्त पदार्थ के साथ प्रतीघात देखा जाता है तथापि यह नियम स्थूल पदार्थों में ही दिग्राई देता है सूक्ष्म में नहीं। सूक्ष्म पदार्थ की तो सज्ज अप्रतीघातगति है।

शङ्का—अप्रतीघात गुण वैवर्चिक और आहारक शरीर में भी पाया जाता है फिर उनका यहाँ उल्लेख क्यों नहीं किया ?

समाधान—यह सब लोक में अप्रतीघात बतलाना इष्ट है, इसलिये वैक्रियिक और आहारक शरीर का ग्रहण नहीं किया। माना कि वे दोनों शरीर प्रतीघात रहित हैं पर चनका यह गुण विवक्षित स्थान में ही सम्भव है।

शका—वैक्रियिक और आहारक शरीर के रहते हुए यादर नाम कर्म का उदय अवश्य होता है, फिर इन्हें अप्रतीघात क्यों कहा ?

समाधान—यादर और सूक्ष्म का अर्थ है जो आधार से रहें वे यादर और जो बिना आधार के रहें वे सूक्ष्म। यह दूसरी बात है कि सूक्ष्म प्रतीघात से रहित ही होते हैं किन्तु इससे यह नतीजा नहीं निकलना चाहिये कि जो दूसरों को रोकें या दूसरों से रुकें वे यादर। यादर दोनों प्रकार के होते हैं कुछ प्रतीघात से रहित और कुछ सप्रतीघात। वैक्रियिक और आहारक शरीर ऐसे हैं जो, जहाँ तक चनके जाने की क्षमता है वहाँ तक, प्रतीघात से रहित हैं, इसलिये विवक्षित स्थान में इन्हें भी अप्रतीघात कहा है।

तैजस और कर्मण ये दोनों शरीर आत्मा के साथ अनादि सम्बन्धवाले हैं। इनके सिवा शेष तीन शरीरों की यह बात नहीं

है, क्योंकि आहारक शरीर तो प्रमत्तासयत मुनिके

काल

ही सम्भव है सो भी अतर्मुहूर्त के बाद वह नष्ट हो जाता है, इसलिये यह तो अनादि हो ही नहीं सकता। अब रहे दो शरीर सा वे भी वादावित्क हैं। तिर्य्य और मनुष्य पर्याय में औदारिक शरीर होता है और देव तथा नारक पर्याय में वैक्रियिक इसलिये ये भी अनादि नहीं हो सकते। किन्तु तैजस और कर्मण शरीर एक पर्याय के बाद दूसरी पर्याय में वे हो बले जाते हैं इसलिये इन्हें अनादि कहा है।

शका—यदि ये दोनों शरीर अनादि सर्वधवाले हैं तो इनका नाश नहीं होना चाहिये, क्योंकि अनादिमाधना नाश नहीं होता ?

समाधान—ये दानों शरीर प्रजाह की अपेक्षा से अनादि हैं व्यक्ति की अपेक्षा से तो ये भी सादि हैं। उनका भी बन्ध, निजरा हुआ करती है। इसलिये उनका नाश मान लेने में कोई आपत्ति नहीं। हों जो पदार्थ व्यक्तिरूप से अनादि होता है वह अवश्य अनन्त होता है, उसका कभी भी नाश नहीं होता जैसे प्रत्येक द्रव्य।

शका—नित्य निगोदिया के औदारिक शरीर को अनादि सम्बन्ध थाक्षा क्यों नहीं माना जाता ?

समाधान—विग्रह गति में औदारिक शरीर का सम्बन्ध नहीं रहता, इसलिये नित्य निगोदया जीव के औदारिक शरीर को अनादि सम्बन्ध थाक्षा नहीं माना जा सकता।

ऐसा एक भी संसारी जीव नहीं जिसके तैजस और कामण शरीर न हों इसलिये इ हें सब संसारी जीवों के बतलाया है। किन्तु तीन शरीर सब संसारी जीवों के न पाये जाकर कुछ ही जातों के पाये जाते हैं ॥४०-४२॥

यह तो पहले ही बतला आये हैं कि तैजस और कामण शरीर सब संसारी जीवों के पाये जाते हैं और शेष शरीर प्राशयित्क हैं। इसलिये यह शका होती है कि एक जीव के एक साथ कम से कम कितने और अधिक से अधिक शरीर पाये जाते हैं ? प्रस्तुत सूत्र में यही बतलाया है। एक जीव के एक साथ कम से कम दो और अधिक से अधिक चार शरीर होते हैं पाँच कभी नहीं होते। विग्रहगति में तैजस और कामण ये दो शरीर होते हैं एक कभी नहीं होता, क्योंकि जब तक संसार है सब तक कम से कम एक दो शरीरों का सम्बन्ध अवश्य है। शरीर ग्रहण करने पर तैजस, कामण और औदारिक या तैजस, कामण और वैज्विक ये तीन शरीर होते हैं। पहला प्रकार मनुष्य और तिर्यचों के होता है तथा दूसरा प्रकार देव और नारकियों

के होता है। तथा प्रमत्तसयत मुनि के आहार श्रद्धि के प्रयोग के समय तैजस, कामण, औदारिक और आहारक ये चार शरीर होते हैं।

शका—पाँच शरीर एक साथ एक जीव के क्यों नहीं होते ?

समाधान—वैक्रियिक और आहारक शरीर एक साथ नहीं पाये जाते इसलिये एक जीव के एक साथ पाँच शरीर नहीं बतलाये।

शका—इस उचार से तो यह ज्ञात होता है कि वैक्रियिक शरीर औदारिक शरीर के साथ होने में कोई विरोध नहीं, यदि ऐसा है तो फिर तैजस, कामण, औदारिक और वैक्रियिक यह विकल्प और बतलाना चाहिये था ?

समाधान—वैक्रियिक शरीर दो प्रकार का है एक तो वह जो देय और नारकिया के वैक्रियिक शरीर नामकर्म के उदय से होता है और दूसरा वह जो औदारिक शरीर में निश्चिन्ता विरोध के प्राप्त होने से होता है। किन्तु यह दूसरे प्रकार का वैक्रियिक शरीर औदारिक शरीर से भिन्न नहीं होता। यही सत्य है कि प्रकृत में तैजस, कामण, औदारिक और वैक्रियिक यह विकल्प नहीं बतलाया ॥४३॥

इन्द्रियों द्वारा शब्दादिरूप अपने अपने विषयों को ग्रहण करना उपभोग कहलाता है। उठना, बैठना, खाना, पीना, दान देना यह सब

इसी में सम्मिलित है। यह कार्य औदारिक, वैक्रियिक उपभोग विचार और आहारक शरीर इनमें से किसी एक के रहते

हुए बन सकता है। केवल कामण और तैजस शरीर के रहते हुए नहीं, क्योंकि यद्यपि विग्रहगति में दोनों शरीर रहते हैं और भावेन्द्रियों से, फिर भी वहाँ इन्द्रियों से विषयों का ग्रहण नहीं होता इसलिये तैजस शरीर को निरुपभोग कहा है। इससे यह अर्थ अपने आप निश्चित आता है कि शेष तीन शरीर उपभोग हैं।

शका—पूर्वोक्त कथन से यह ज्ञात होता है कि तैजस शरीर जो निरुपभोग है फिर उसका यहाँ ग्रहण क्यों नहीं किया ?

समाधान—पाच शरीरों में तैजस के सिवा शेष चार शरीर योग अर्थात् क्रिया के साधन हैं। उसमें भी किमके रहने पर इन्द्रिया विषयों को ग्रहण करती हैं और किमके न रहने पर इन्द्रिया विषयों को ग्रहण नहीं करती अर्थात् आध्यन्तर याग क्रिया के बिना बाह्य प्रवृत्ति निवृत्ति में कौन शरीर सहायक है और कौन नहीं यह यद्वा प्रश्न है। इसी प्रश्न का उत्तर प्रस्तुत सूत्र में दिया गया है। यत तैजस शरीर किसी भी प्रकार की क्रिया का साधन नहीं, अतः यह निरूपभोग है कि सापभोग यह प्रश्न ही नहीं उठता। क्रिया का साधन हाते हुए कौन शरीर निरूपभोग है और कौन शरीर सोपभोग इसका निर्णय करना यद्वा मुख्य है। और इसी दृष्टि से अन्तिम शरीर का निरूपभोग यतज्ञाया है।

शङ्का—ओ लघ्विनिमित्तक तैजस शरीर होता है वह तो क्रिया करते हुए पाया जाता है। यदि क्राधित साधु के यह पैदा होता है तो बाह्य निकल कर दाह को भस्मसाम् पर देता है और यदि अनुग्रह के निमित्त से किसी साधु के यह पैदा होता है तो मारी रोग आदि के शान्त करने का निमित्त बन जाता है, इसलिये 'तैजस शरीर के निमित्त से उपभोग नहीं होता है' यह कहना नहीं बनता है ?

समाधान—सच बात तो यह है कि तैजस शरीर का ऐसा मान कर भी उसे योग का निमित्त नहीं माना है, इसलिये उपभोग प्रकरण में उसका विचार करना ही व्यर्थ है। दूसरे इस प्रकार यद्यपि तैजस शरीर में क्रिया मान भी ली जाय तो भी उससे विषयों का ग्रहण नहीं होता, क्योंकि उसमें द्रव्येन्द्रियों की रचना नहीं होती, इसलिये वह सापभोग तो माना ही नहीं जा सकता ॥ ४४ ॥

अन यह देखना है कि कितने शरीर जन्म से हाते हैं और कितने निमित्त विशेष के मिलने पर होते हैं। आगे के पाच सूत्रों में इसी बात का विचार किया गया है।

अमसिद्धता और
नैमिषकता

२१७-२१] पाँच शरीरों का सम्बन्ध और उनका विकास

तैजस और कामण शरीर जो अन्तःस्थित हैं, इनके विषय में जो सम्बन्धित हैं, वे भी उठता है। अब, यह शेष तीन शरीरों में, जिनमें केवल जन्म से ही होता है, वे भी उठता है तथा जिसके स्वामी अन्तःस्थित हैं, वे भी उठता है। जन्म से भी होता है और निमित्त के द्वारा उठता है। इनमें से जो सन्म से होता है, वह अन्तःस्थित है। इसके स्वामी देव और तारकी हैं। वे भी उठता है तो यहाँ निमित्त के द्वारा उठता है। लब्धि का अर्थ तप से उत्पन्न हुए अन्तःस्थित हैं। वे भी सम्भव है। इसलिये गरुड अन्तःस्थित हैं। शरीर के स्वामी होते हैं। यद्यपि अन्तःस्थित शरीर का उत्पन्न कर आये हैं। परन्तु अन्तःस्थित निमित्त से उत्पन्न हुए लब्धि के निमित्त के द्वारा उठता है। आहारक मनुष्य ही हैं। आहारक शरीर का उठना, क्योंकि यह आहारकशुद्धि के होने पर ही होता है।

शका—विश्रिया ता गर्भन तिर्यक् शरीरों में होती है।
जाती है ?

समाधान—देखी अवश्य जाता है। शरीर सम्बन्धी ही है इसलिये उसका विकास भी होता है।

शका—आहारक शुद्धि का स्वामी कौन है ?

समाधान—मुनि ।

शका—तो क्या सभी गुणस्थानों में आहारक शरीर उत्पन्न होता है ?

समाधान नहीं ।

शका—तो फिर किस गुणस्थान में आहारक शरीर उत्पन्न होता है ?

समाधान—प्रमत्तसंयत गुणस्थान में ही उत्पन्न होता है अथवा समाप्त भी इसी गुणस्थान में होता है, क्योंकि इसकी उत्पत्ति के कारण बतलाये हैं वे प्रमत्तसंयत मुनि के ही सम्भव हैं।

शका—वे कौन से कारण हैं जिनके निमित्त से आहारक शरीर पैदा होता है ?

समाधान—एक तो जब मुनि को किसी सूक्ष्म विषय में सन्देह होता है तब उस सन्देह को दूर करने के लिये आहारक शरीर पैदा होता है। दूसरे किसी काम के लिये गमनागमन करने से असंयत को बहुलता दिग्ने पर उसका किया जाना आवश्यक हो तो इस निमित्त से भी आहारक शरीर उत्पन्न होता है। उदाहरणार्थ तीर्थंकर वाचा आदि ऋष्याणुनां में सम्मिश्रित होना और अकृत्रिम चैत्याना की वदना परना। यह शरीर हस्तप्रमाण होता है। उत्तम अथवा भस्त्रक से पैदा होता है। शुभ कर्म का कारण होने से शुद्ध होता है, पुण्यकर्म का फल होने से विद्युद्ध होता है और न किसी रुकता है और न किसी को रोकता है इसलिये अव्याघाती होता है प्रमत्तसंयत मुनि ऐसे शरीर से दूसरे क्षेत्र ॥ जाकर और शका निवारण कर या वदना कर फिर अपने स्थान पर आ जाते हैं। इस अन्तर्मुहूर्त काल लगता है ॥ ४५-४९ ॥

वेदों के स्वामी—

नारकमम्मूर्च्छिनो नपुसकानि ॥ ५० ॥

न देवा ॥ ५१ ॥

शेषास्त्रिवेदा ॥ ५२ ॥

नारक और समूच्छिन जन्मवाले जीव नपुसक ही होते हैं। देव नपुसक नहीं होते।

• श्वेताम्बर परम्परा में इसे स्त्र नहीं माना।

पदिचान हाती है वह द्रव्य स्त्रीवेद है । जिससे द्रव्य पुरुषकी पहिचान होती है वह द्रव्य पुरुषवेद है । और जिसके शरीर के चिह्न न तो स्त्री रूप होते हैं और न पुरुष रूप ही किन्तु मिले हुए मिश्र प्रकार के होते हैं वह द्रव्य नपुसक है ।

उक्त तीनों वेदों का काल न्यूनतम पर्याय के प्रथम समय से लेकर अन्त पर्याय के अन्तिम समय तक घटलाया है । अर्थात् एक पर्याय में वेद नहीं बदलता है । इससे कुछ भाई इसे द्रव्यवेद का काल मान कर द्रव्यवेद और भाषवेद का साम्य सिद्ध करते हैं । किन्तु ऐसे अनेक प्रमाण पाये जाते हैं जिनसे एक पर्याय में द्रव्यवेद का बदलना सिद्ध होता है ।

नारक और सम्मूछित जीवों के नपुसक वेद होता है । त्यों के नपुसक वेद नहीं होता शेष दो वेद होते हैं । शेष जावों के अर्थात् गमन मनुष्या तथा तिर्यचों के तीनों वेद होते हैं । यहाँ विभाग इतना विशेष जानना चाहिये कि पहले जो द्रव्यवेद और भाषवेद की चर्चा की है सो कर्मभूमि में गर्भज मनुष्या और तिर्यचों में इनका वैषम्य भी होता है ॥ ५०-५२ ॥

आयुष के प्रकार और उनके स्वामी

॥ औपपादिकचरमोत्तमदहाऽसख्येयवर्षायुषोऽनपवर्त्यायुष ॥ ५३ ॥

औपपादिक (देव और नारक) चरमोत्तम शरीरी और असंख्यायुष्यजीवी ये अनपवर्त्य आयुवाले ही होते हैं ।

अधिकतर प्राणियों का विष, आसोच्छ्वास का अवरोध, रोग आदि के निमित्त से अकाल में मरण देख कर यह प्रश्न होता है कि क्या अकाल मरण होता है ? यदि अकाल मरण होता है यह मान लिया जाय तो दूसरा प्रश्न यह होता है कि जितने भी ससारी प्राणी हैं उन सबका अकाल मरण होता है या सबका १ हा कर कुछ का है

• श्वेताम्बर पाठ औपपादिकचरमदेहोत्तमपुरुषाऽस- आदि है ।

होता है ? इन्हीं दो प्रश्नों का उत्तर इस सूत्र में दिया गया है । यद्यपि सूत्र में केवल इतना ही बतलाया है कि किन किन जीवों का अस्वात्त मरण नहीं होता, पर इससे उक्त दोनों प्रश्नों का उत्तर हो जाता है ।

कर्मशास्त्र के नियमानुसार मुख्यमान आयु का उत्कर्षण नहीं हो सकता, क्योंकि उत्कर्षण वधकाल में ही होता है । उदाहरणार्थ— किसी मनुष्य या तिर्यंचने प्रथम त्रिभाग में नरकायु का एक लाख वर्ष प्रमाण स्थितिवन्ध किया । अब यदि वह दूसरे त्रिभाग में नरकानुका इस लाख वर्ष प्रमाण स्थितिवन्ध करता है तो उस समय वह प्रथम त्रिभाग में बांधी हुई स्थितिका उत्कर्षण कर सकता है । उत्कर्षण का यह नामान्य नियम सब कर्मा पर लागू होता है ।

मुख्यमान आयु का वध सभी पर्याय में होता नहीं, अतः उसका उत्कर्षण नहीं होता यह व्यवस्था तो निरपवाद बन जाती है । किन्तु अपरम्पण के लिये बन्धकाल का ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं है । वह कुछ अपवादों को छोड़ कर कभी भी हो सकता है । जिस पर्याय में आयु का वध किया है उस पर्याय में भी हो सकता है और जिस पर्याय में उसे भोग रहे हैं उस पर्याय में भी हो सकता है । उदाहरणार्थ—किसी मनुष्य ने 'तिर्यंचायुका पूर्व कोटि वर्षप्रमाण स्थिति वध किया । अब यदि उसे स्थितिघात के अनुकूल सामग्री जिस पर्याय में आयु का वध किया है उसी पर्याय में ही मिल जाती है तो उसी पर्याय में वह आयुधर्म का स्थितिघात कर सकता है और यदि जिस पर्याय में आयु को भोग रहा है उसमें स्थितिघात के अनुकूल सामग्री मिलती है तो उस पर्याय में आयुधर्म का स्थितिघात कर सकता है । स्थितिघात होने से आयु कम हो जाती है ।

अपकर्षण के इस नियम के अनुसार सब जीवों की मुख्यमान आयु कम हो सकती है यह सामान्य नियम है । इस नियम के अनुसार सूत्र में निर्दिष्ट जीवों की मुख्यमान आयु कम हो सकती है ।

किन्तु ऐसा होता नहीं, अतः इसी बात के बतलाने के लिये इस सूत्र की रचना हुई है।

इयम् घटलाया है कि उपपाद जन्म से पैदा होनेवाले देव, नारकी व चरमशरीरों और भोगभूमिया जीवों की आयु नहीं घटती। ये जीव भुज्यमान आयु का स्थिति घात नहीं करते यह उक्त पथन का तात्पर्य है। इससे यह भी निष्कर्ष निकल आता है कि इनके मिया सब जीवों की आयु कम हो सफगी है।

शका—यदि उक्त जीवों के आयुक्रम का स्थिति घात नहीं होता तो न मही पर क्या इससे यह समझा जाय कि इनके आयु कम का अपकर्षण भी नहीं होता ?

समाधान—इनके आयुक्रम का अपकर्षण तो होता है पर घमका स्थिति घात नहीं होता।

शका—अपकर्षण तो हो पर स्थिति घात न हो यह कैसे हो सकता है ?

समाधान—अपकर्षण दो प्रकार का होता है। एक तो स्थिति का घात हुए बिना मात्र कुछ कर्म परमाणुओं का होता है। इससे कम स्थिति के निषेक यथावत् बने रहते हैं। और दूसरा ऐसा होता है जिससे कर्मस्थिति का क्रम से घात हो जाता है। इसी को स्थिति घात कहते हैं। इन दोनों प्रकार के अपकर्षणों में से उक्त जीवों के आयुक्रम का प्रथम प्रकार का ही अपकर्षण होता है, अतः उनके आयुक्रम का अपकर्षण हो कर भी आयु कम नहीं होती।

शका—एक ऐसा नियम है कि उदयागत कम परमाणुओं का अपकर्षण होने पर एका निक्षेप उदयावलि में भा होता है जिस कि पदीरणा कहते हैं। इस नियम के अनुसार उक्त जीवों के भी आयुक्रम की उदीरणा प्राप्त होता है ?

समाधान—अवश्य । पर यह उद्दीरणा स्थिति घात पूर्वक नहीं होती, इसलिये ऐसी उद्दीरणा के होने पर भी उक्त जीवों की आयु अनपत्य ही बनी रहती है ।

शका—यदि इन जीवों के आयुर्कर्म को निकाचित बन्धवासा माना जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—इन जीवों का आयुर्कर्म निकाचित बन्धवासा भी हो सकता है और अनिकाचित बन्धवासा भी । यदि निकाचित बन्धवासा होगा तो पूर्वोक्त प्रकार से न अपकर्षण हो होगा और न उद्दीरणा ही । और यदि अनिकाचित बन्धवासा होगा तो पूर्वोक्त प्रकार से अपकर्षण और उद्दीरणा दोनों बन जायेंगे । हर हासत में आयु अनपत्य ही रहेगी इतना विरोध है ।

शका—इन जीवों की मुख्यमान आयु किस प्रकार अनपत्य है यह तो समझ में आया पर जिस पर्याय में इस आयु का बन्ध होता है उस पर्याय में भी क्या यह अनपत्य रहती है ?

समाधान—यहाँ मुख्यमान आयु के विषय में व्यवस्था दी गई है वध्यमान आयु के विषय में नहीं । इसलिये उक्त जीवों का वध्यमान आयु घट भी सकता है और बढ़ भी सकती है पर जब उसे देव, नारक, चरमशरीरी और भोगभूमिया पयाय में आकर भोगने लगते हैं तब उसका बढ़ना तो सम्भव है ही नहीं । घटना सम्भव है, अतः इस सूत्र द्वारा इसी घात का निषेध किया गया है । इस द्वारा यह बतलाया गया है कि निमित्त की प्रमुखता से जैसे अन्य जीवों की आयु घट जाती है उस प्रकार इन जीवों की आयु नहीं घट सकती ।

सूत्र में 'उत्तम' शब्द 'चरम' शब्द के विरोधरूप से आया है । जिससे यह ज्ञात होता है कि तद्भव मोक्षगामी जीवों का शरीर उत्तम ही होता है । यदि उत्तम पद न रहे तो भी काम चल जाता है ॥१५॥

तीसरा अध्याय

दूसरे अध्याय में औदयिक भाषों के इक्कीस भेद गिनाते हुए गति की अपेक्षा ससारी चीजों के नारक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार भेद गिनाये हैं। यहाँ तीसरे और चौथे अध्याय में इनका विशेष वर्णन करना है। तीसरे अध्याय में नारक, तिर्यच और मनुष्यों का वर्णन है और चौथे में मुख्यतया देवों का।

नारकों का वर्णन

रत्नशर्करावालुकापङ्कधूमतमोमहातमप्रभाभूमयो घनाम्बुवाताकाशप्रतिष्ठासप्ताधोऽधः ॥ १ ॥

तामु त्रिंशत्पञ्चविंशतिपञ्चदशदशत्रिपञ्चोनेऽनरकशतसहस्राणि पञ्चैव यथाक्रमम् ॥ २ ॥

नारका निस्थाशुभतरलेख्यापरिणामदेहवेदनानि क्रियाः ॥ ३ ॥

परस्परोदीरितदुःखाः ॥ ४ ॥

सन्निष्टासुरोदीरितदुःखाश्च प्राक् चतुर्धा ॥ ५ ॥

तेष्वेकत्रिंशत्तदशमत्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमासत्त्वा नापरा स्थितिः ॥ ६ ॥

रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, वालुकाप्रभा, पङ्कप्रभा, धूमप्रभा, तमप्रभा और महातमप्रभा ये सात भूमियाँ हैं जो घनाम्बु, वात और आकाश के आधार से स्थित हैं तथा एक दूसरे के नीचे हैं।

(†) श्वेताम्बर पाठ 'सप्ताधोऽधः' के आगे 'पृथुतरा' और है।

(‡) श्वेताम्बर पाठ 'तामु त्रिंशत्' इत्यादि सूत्र के स्थान में केवल 'तामु नारका' इतना है। तथा इससे आगे के सूत्र में 'नारका' इतना पाठ नहीं है।

उन भूमियों में क्रमशः तास लाख, पचीस लाख, पन्द्रह लाख, दस लाख, तीन लाख, पाँच कम एक लाख और केवल पांच नग हैं।

तारक निरन्तर अशुभतर लोभ्या, परिणाम, देह, वेदना और विक्रियावाले होते हैं।

तथा परस्पर उत्पन्न किये गये दुःखवाले होते हैं।

और चौथी भूमि से पहले अर्थात् तीन भूमियाँ तक संहिष्ट असुरों के द्वारा उत्पन्न किये गये दुःखवाले भी होते हैं।

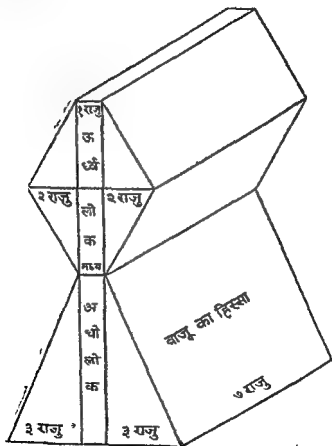
उन नरकों में रहनेवाले जीवों की उत्कृष्ट स्थिति क्रम से एक, तीन, सात, दस, सत्रह याइस और सेतीस सागरोपम है।

अल्लोकाकाश के बीचों-बीच लोकाकाश है। जो अकृत्रिम, अनादिनिधन, स्वभाव से निर्मित और छह द्रव्यों से व्याप्त है। यह उत्तर

दक्षिण सबत्र सात राजु सम्वा है। पूर्व पश्चिम नीचे लोक का विचार सात राजु चौड़ा है। फिर दोनों ओर से घटते घटते सात राजु की ऊँचाई पर एक राजु चौड़ा है। फिर दोनों ओर बढ़ते बढ़ते साढ़े दस राजु की ऊँचाई पर पाँच राजु चौड़ा है। फिर दोनों ओर घटते घटते चौदह राजु की ऊँचाई पर एक राजु चौड़ा है। पूर्व पश्चिम की ओर से देखने पर लोक का आकार बटि पर दोनों हाथ रखकर और पैरों को फैला कर रखे हुए मनुष्य के समान प्राप्त होता है। जिससे अधोभाग देव की आसन के समान मध्य भाग आकाश के समान और ऊर्ध्व भाग मृदग के समान दिखाई देता है।

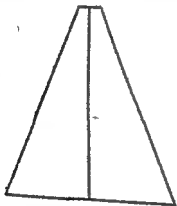
यह लोक तान भागों में बटा हुआ है—अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक। मध्यलोक के बीचों-बीच मेरु पर्वत है जो एक लाख चालीस योजन ऊँचा है। उसके नीचे का भाग अधोलोक, ऊपर का भाग ऊर्ध्वलोक और बराबर रेखा में तिरछा फैला हुआ मध्यलोक कहलाता है। मध्यलोकका तिरछा विस्तार अधिक है इसलिये इसे त्रियलोक भी कहते हैं।

उक्त कथन के अनुसार लोक का जो आपार भाग होता है वह इस प्रकार है—



यह सामान्य श्लोक का चित्र है। हमके योचोंबीच एक राजु लम्बी व चौड़ा और चौदह राजु ऊँचा प्रमनानी है। कुछ अपवादों को छोड़कर ग्रन्थ जीव केवल इमा में पाये जाते हैं इसलिये इसे प्रसनानी कहते हैं।

अपोक्राइ का चित्र इस प्रकार है। बीच में खड़ी लकीर इसके दो भाग करने के दिये ही गई है—



इसमें चार दक्षिण वी बाजू नहीं दिखाई गई है, क्योंकि यह सर्वत्र राजु है। केवल पूर्व परिधम की बाजू दिखाई गई है। यह नीचे सात राजु और धम से घटते घटते सात राजु की ऊँचाई पर एक राजु है। इसका घनफल १९६ होता है। लम्बी, चौड़ा व ऊँचा त्रिकोण वस्तु का घन फल खाने का धन यह है—

पहले ऊपर और मूमिको जाइ कर इसे आधा करे। फिर ऊँपर से गुना करके गुनाई से गुणा करे। ऐसा करने से किसी भी वस्तु का घनफल आ जाता है।

चूँकि अधोलोक का मुख एक राजु और भूमि सात राजु है अतः इसका जोड़ आठ हुआ। फिर इसे आधा करके क्रमसे ऊँचाई व य मुटाई सात सात राजु से गुणा करने पर १९६ घनराजु आ जाते हैं। यह अधोलोक का घन पक्का है।

समीकरण विधि

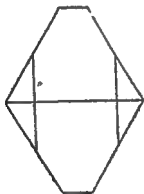
जैसा कि ऊपर निर्देश कर आये हैं तदनुसार अधोलोक के चित्र में जहाँ घीब में खड़ी लकीर दी है वहाँ से इसके दो भाग करके दोनों भागों का चलाट कर मिलाने पर इसका चित्र इस प्रकार प्राप्त होता है—



यह चार राजु चौड़ा, सात राजु ऊँचा और सात राजु मोटा है। चित्र में मुटाई नहीं दिगई गई है केवल चौड़ाई और ऊँचाई दिखाई गई है। इस आकार में प्राप्त वस्तु की उचाई या लम्बाई, चौड़ाई औ

मुटाई के परस्पर गुणा कर देने से ही उसका घनफल आ जाता है।
चूँकि इसकी ऊँचाई और मुटाई सात सात राजु और चौड़ाई
चार राजु है, अतः इनके परस्पर गुणा करने से १९६ घनराजु प्राप्त
होते हैं। अधोलोक का घनफल भी इतना ही है।

ऊर्ध्व लोक का आकार इस प्रकार है। इसके मध्य में दोनों बाजुआ
की ओर खड़ी हुई दो लकीरें समीकरण करने के लिये दी हैं।



इसमें भी पूर्व पश्चिम की बाजू दिखाई गई है उत्तर दक्षिण की बाजू
नहीं दिखाई गई है। यह मध्य में पौष राजु और नीचे व अश्वि
एक राजु है अतः मध्य से इसके दो हिस्से करके दोनों का अलग-अलग
घनफल ला कर जोड़ देने पर ऊर्ध्व लोक का कुल घनफल आ जाता है
जो १४७ घनराजु होता है। घनफल खाने का क्रम बड़ा है जो अर्ध
लोक का घनफल खाने के प्रसंग से दे आये हैं। यह छन्द के ऊपर का
हिस्सा होने से ऊर्ध्वलोक कहलाता है। इसमें ऊपर के छन्द के नीचे
का हिस्सा कहलाता है यह अपने आप फटित हो जाता है।

समीकरण विधि

अधोलोक के समान इसका भी समीकरण किया जा सकता है। किंतु इसका आकार नीचे व ऊपर छोटा और मध्य में बड़ा है इस लिये मध्य के दोनों धानुओं के समीकरण के अनुरूप हिस्सों को काट कर नाचे व ऊपर दोनों ओर जोड़ देने पर पूर्व व पश्चिम ऊर्ध्व लोक का आकार अर्थात् चतुष्क प्राप्त हो जाता है। यथा—

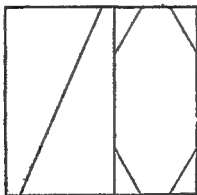


इस प्रकार समीकरण करने पर इसका प्रमाण तीन राजु चौड़ा, सात राजु ऊँचा और सात राजु मोटा प्राप्त होता है। जिसका घनफल एक सौ सैंतालीस घनराजु होता है। चित्र में मुदाई नहीं दिखाई गई है केवल चौड़ाई और ऊँचाई दिखाई गई है।

ये दोनों मिलाकर एक लोक होना है। मध्य लोक का प्रमाण ऊर्ध्व लोक के प्रमाण में ही सम्मिलित है, इसलिये यहाँ उसका अलग से निर्देश नहीं किया है।

अन्यत्र लोक का प्रमाण जगन्नेष्टि के घन प्रमाण बतलाया है सा इसका कारण यह है कि समीकरण करने पर पहले जो अधोलोक की चौड़ाई चार राजु और ऊपर लोक की चौड़ाई तीन राजु बतला आये हैं इन दोनों का संयुक्त कर देने पर सात राजु हो जाते हैं। तथा इन दोनों की ऊँचाई और मोटाई का सात राजु है ही, इसलिये एक कथा बन जाता है।

समीकृत अधोलोक और ऊर्ध्वलोक का संयुक्त करने पर जो आकार प्राप्त होता है वह निम्न प्रकार है—



इसमें अधोलोक और ऊर्ध्वलोक मिले हुए स्पष्ट प्रतिभासित होते हैं। यह चित्र नं०३ और ५ का मिलान कर बनाया गया है। इन दाता का मिला देने पर चौड़ाई सात राजु हो जाती है। ऊँचाई और मोटाई का इतना है ही। किंतु इसमें मोटाई नहीं दिखाई गई है। केवल ऊँचाई और चौड़ाई दिखाई गई है।

पहले अधोलोक का घनफल १९६ घन राजु और ऊर्ध्वलोक का

घनफल १४७ घन राजु घनला आये हैं। इन दोनों को मिलाने पर ३४३ घन राजु होते हैं। चित्र न० ६ के अनुसार भी यह घनफल इतना ही प्राप्त होता है। इसी से साक का प्रमाण जगत्रेणि के घन प्रमाण बतलाया है।

शाना—घनफल किसे कहते हैं ?

ममाधान—जिनमें क्षेत्र की ऊँचाई, मोटाई और चौड़ाई तीनों का प्रमाण सम्मिलित रहना है उसे घनफल कहते हैं।

शाना—राजु का प्रमाण कितना है ?

ममाधान—अमक्यात योजन।

शाना—और जगत्रेणि का प्रमाण ?

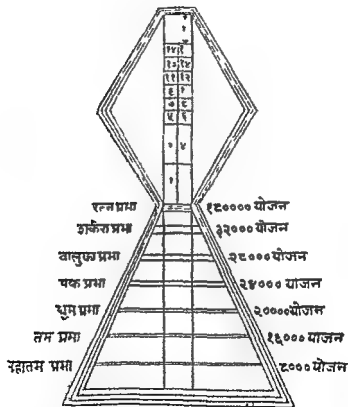
ममाधान—सात राजु।

यहाँ तक स्रोत और उसके अन्वय भेदा की सामान्य चर्चा की। अब यह देवना है कि अब बिर हम साक में है क्या ? इसी प्रश्न का उत्तर देने के लिये तत्त्वार्थसूत्र के तीसरे और चौथे अध्याय की रचना हुई है। तीसरे अध्याय में अधोलोक और मध्य लोक की रचना का निर्देश किया गया है।

अधोलोक में सात पृथिवियाँ हैं जिनमें नारकी जीव रहते हैं। मध्य लोक में द्वीप और समुद्रों के आश्रय से मनुष्य और तिर्यच पाये जाते हैं। ऊर्ध्वलोक में देव रहते हैं। भवनत्रिंश देव मध्यलोक और अधोलोक में भी रहते हैं। एकेन्द्रिय जीव सब लोक में सर्वत्र रहते हैं। किन्तु इन्हीं विशेषता है कि त्रस जीव त्रमात्रालो में ही रहते हैं।

यह लोक तीन घातवलयों के आश्रय से स्थित है। क्रम इस प्रकार है—लोक घनोदधि घातवलय के आश्रय से स्थित है। घनोदधि घातवलय घनवातवलय के आश्रय से स्थित है। घनवातवलय तनुवातवलय के आश्रय से स्थित है। तनुवातवलय आकाश के आश्रय से स्थित है। और आकाश स्वप्रतिष्ठ है। उसे अन्य आश्रय की आवश्यकता नहीं।

इसी भाष को दिखानेवाला होज का चित्र निम्न प्रकार है—



परिचय इस प्रकार है—

(१) श्लोक के चारों तरफ जो तीन लकीरें दी है वे तीन घात घलयों की परिचायक हैं।

(२) लोक के मध्य में एक राजु के अन्तर से नीचे से ऊपर तक खड़ी हुई दो रेखाएँ दी हैं वे त्रमनालो की परिचायक हैं । यह एक राजु लम्बी, एक राजु चौड़ी थीर चौदह राजु ऊँची है । त्रस जीव इसी में रहते हैं ।

(३) अधोलाक म जो मात दण्ड रेखाएँ दी हैं वे सात पृथिवियों की परिचायक है ।

(४) मध्यलोक पहली पृथिवी के पृष्ठ भाग पर है ।

(५) ऊर्ध्वलोक में १ से लेकर जो १६ तक अङ्क दिये हैं वे सोलह त्वाणों के सूचक हैं । आगे नौ त्रैवेयक आदि हैं ।

इन मय बातों का विशेष वर्णन यथास्थान किया हो गया है इसलिये इसे छोड़ कर अब क्रमप्राप्त अधोलाक का वर्णन करते हैं ।

अधोलोक का विशेष वर्णन

कुल भूमियों आठ हैं । इनमें से मात अधोलाक में और एक ऊर्ध्वलोक में है । ये सातों भूमियाँ उत्तरात्तर नोचे नीचे हैं । पर आपस में भिन्न कर नहीं हैं किन्तु एक दूसरे के बीच में असरय याजर्ना का अन्तर है । पहली भूमि का नाम रत्नप्रभा है । यह एक लाख अस्सी हजार योजन मोटा है । दूसरी भूमि का नाम शकराप्रभा है । यह बत्तीस हजार योजन

मोटी है । तीसरी भूमि का नाम बालुकाप्रभा है । यह अठ्ठाईस हजार योजन मोटी है । चौथी भूमि का नाम पद्मप्रभा है । यह बीस हजार योजन मोटी है । पाँचवीं भूमि का नाम धूमप्रभा है । यह बीस हजार योजन मोटी है । छठी भूमि का नाम तमप्रभा है । यह सोलह हजार योजन मोटी है और सातवीं भूमि का नाम महातम प्रभा है । यह आठ हजार योजन मोटी है । ये सातों नाम गुणनाम हैं । अर्थात् जिस भूमि का जो नाम है उसके अनुसार उसकी कति है । घम्मा, वशा, मेघा, अक्षना, अरिष्टा,

मघवी और माघवी ये इनके रौबिक नाम हैं। ये सार्वभूमियों घनोदधि, घनवात, तनुवात और आकाश के आधार से स्थित हैं। अघात् प्रत्येक पृथिवी घनोदधि के आधार से स्थित है। घनोदधि घनवात के आधार से स्थित है। घनवात तनुवात के आधार से स्थित है और तनुवात आकाश के आधार से स्थित है। किन्तु आकाश किसी के आधार से स्थित नहीं है, वह स्वप्रतिष्ठ है ॥ १ ॥

रत्नप्रभा के तीन भाग हैं—सरभाग, पद्मभाग और अद्भुतभाग। सरभाग सबसे ऊपर है। इसमें रत्नों की बहुतायत है और यह सोलह हजार योजन मोटा है। दूसरा पद्मभाग है। इसकी मोटाई बीसवीं हजार योजन है। तथा तीसरा अद्भुतभाग है। इसकी मोटाई अस्सी हजार योजन है।

इनमें से रत्नप्रभा के प्रथम और द्वितीय इन दो भागों में नारक—नारकियों के रहने के आश्रम नहीं हैं। तीसरे में हैं। इस प्रकार प्रथम भूमि के तीसरे भाग की और शेष छह भूमियों की चित्तनी चित्तनी मोटाई बतलाइ है उसमें से ऊपर और नीचे एक एक हजार योजन भूमि का छोड़कर बाकी के मध्य भाग में नारकियों के आवास हैं। इनका आकार विविध प्रकार का है। कोई गोल है, कोई त्रिकोण है

नरकावास व
पटल

और कोई चौकोर है आदि। प्रथम भूमि में तीस लाख, दूसरी में पचीस लाख, तीसरी में पन्द्रह लाख, चौथी में दस लाख, पाँचवीं में तीन लाख, छठी में

पाँच कम एक लाख और सातवीं में सिर्फ पाँच नरकावास हैं। ये सबके सब भूमि के भीतर हैं और पटला में बटे हुए हैं। प्रथम भूमि में तेरह पटल हैं और आगे की भूमियों में दो दो पटल कम होते गये हैं। सातवीं भूमि में केवल एक पटल है। जिस प्रकार एक स्तर पर दूसरा स्तर जमा देते हैं वसी प्रकार ये पटल हैं। एक पटल दूसरे पटल से सटा हुआ है। इन पटलों में जो नरक बतला आये

रहते हैं। नरकों में उत्पन्न होने के कारण ये नारक कहलाते हैं ॥ २ ॥

इनकी लेश्या, परिणाम, देह, वेदना और विक्रिया उत्तरोत्तर अशुभ अशुभ होती है। रजप्रभा में कापोत लेश्या है। शक्रा प्रभा में कापोत है पर रजप्रभा की कापोत लेश्या से अधिक लेश्या अशुभ है। वायुका प्रभा में कापोत और नील लेश्या है। पद्मप्रभा में नील है। धूम प्रभा में नील और कृष्ण लेश्या है। तम प्रभा में कृष्ण लेश्या है और महातम प्रभा में परम कृष्ण लेश्या है। ये लेश्याएँ उत्तरोत्तर अशुभ अशुभ हैं। यद्यपि ये अन्तर्गृह्य में बद्ध लक्ष्य रहती हैं पर जहाँ जिस लेश्या के जितने अंश वतलाये हैं वहाँ के भीतर परिवर्तन होता है। नारकी लेश्या ने लेश्या-तर को नहीं प्राप्त होते। जहाँ दो लेश्याएँ वतलाई हैं। वहाँ ऊपर के भाग में प्रथम और नीचे के भाग में दूसरी लेश्या जानना चाहिये। शरीर का रंग तो इन सब का कृष्ण ही है।

परिणाम से यहाँ पुद्गलों का स्पर्श, रस, गन्ध रूप और शब्दरूप परिणामन लिया गया है। ये सातों नरकों में उत्तरोत्तर तीव्र दुःख के कारण और अशुभतर हैं।

सातों नरकों के नारकों के शरीर अशुभ नाम कर्म के उदय से होते के कारण उत्तरोत्तर अशुभ हैं। इनकी विकृत आकृति है, हुड सम्मान है और देखने में बुरे लगते हैं।

प्रथम भूमि में उनकी ऊँचाई सात धनुष, तीन हाथ और छह अंगुल है। तथा द्वितीयादि भूमियों में उत्तरोत्तर दूनी दूनी है।

नारकों के सदा असाता वेदनीय का ही उदय रहता है और वहाँ वेदना के बाह्य निमित्त शीत और उष्णता की उत्तरोत्तर अति तीव्रता है जिससे उन्हें उत्तरोत्तर तीव्र वेदना होती है। प्रथम चार भूमियों में उत्तरोत्तर उष्णता की प्रचुरता है। पाँचवीं भूमि में ऊपर के दो लाख नरकों में उष्णता है तथा शेष में

और छठी और सातवीं भूमि में उत्तरोत्तर शीत की बहुलता है। इन नरकों में यह शीत और अणु इतना प्रचुर है कि यदि मेरु के परावर लोहे का गोला उष्ण नरकों में डाला जाय तो वहाँ की गरमी से यह एक क्षण में पिघल जाय और उस पिघले हुए गरम लोहे को यदि शीत नरकों में डाला जाय तो वहाँ की ठण्डी में वह एक क्षण में जम जाय।

उनकी विक्रिया भी उत्तरोत्तर अशुभ होती है। वे अच्छा करने का विचार करते हैं पर होता है घुरा। यदि विक्रिया से शुभ बनाना चाहते हैं तो घन जाता है अशुभ ॥३॥

नारकियों को शीत उष्ण का जेदना तो है ही। पर मूल्य प्यास की वेदना भी कुछ कम नहीं है। सब का भोजन यदि एक नारकी का मिल जाय तो भी उसकी भूख न जाय।। यही बात प्यास की है। पित्ता भी पानी पीने की क्यों न मिल जाय तबसे उनकी प्यास बुझने की नहीं ?

आपस में भी वे एक दूसरे के बर की याद करके दुःख के समान कहते हैं। पूर्व मध्य का स्मरण करके उनकी वह बर की गाठ और दृढ़तर हो जाती है जिससे वे अपना विक्रिया से तरवार, बसुला, फरसा और बरछी आदि बना कर उनसे तथा अपने हाथ, पाय और दातों से छेदना, भेदना, छीलना और काटना आदि के द्वारा परस्पर अति तीव्र दुःख को उत्पन्न करते हैं ॥ ७ ॥

यह क्षेत्र जग्य और परस्पर जग्य दुःख है। इसके अतिरिक्त उन्हें एक सासरे प्रकार का दुःख और होता है यह अम्बाधरीष जाति के असुरों द्वारा उत्पन्न किया जाता है। पहले दो प्रकार के दुःख सातों भूमियों में हैं परन्तु यह सासरे प्रकार का दुःख प्रारम्भ की तीन भूमियों में ही है क्योंकि इन असुरकुमार देवा का गमनागमन यहीं तक पाया जाता है। ये स्वभाव से ही निर्देयी होते हैं। अनेक सुप्त साधना के

हते हुए भी इन्हें परस्पर नारकियों के लड़ाने में ही आनन्द आता है। जब वे नारकी इनके इशारे पर अपना अपना बैर धितार कर आपस में लड़ने लगते हैं, मारने पीटने लगते हैं तो ये बड़े प्रसन्न होते हैं। इस प्रकार मार काट में और उससे उत्पन्न हुए दुःख के सहन करने में नारकी का जीवन व्यतीत हो जाता है। वे बीच में उससे छुटकारा नहीं पा सकते, क्योंकि इनका अकाल मरण नहीं होता ॥ ५ ॥

चारों गतियाँ के जीवों की जघन्य और उत्कृष्ट आयु बतलाई है। अपनी अपनी गति में जिससे कम न पाई जा सके वह जघन्य आयु है और जिससे अधिक न पाई जा सके वह उत्कृष्ट नारकी की आयु है। नारकियों की जघन्य आयु का कथन आगे करेंगे यहाँ उत्कृष्ट आयु बतलाई गई है। पहला में एक, दूसरी में तीन, तीसरी में सात, चौथी में दस, पाँचवीं में सत्रह, छठी में बाईस और सातवीं में तैत्तिरीय सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति है ॥ ६ ॥

यह तक सूत्रानुसार सत्त्व में अधोलोक का कथन समाप्त हुआ किन्तु प्रसंगानुसार यहाँ गति और आगति का कथन कर देना भी आवश्यक है।

सामान्य नियम यह है कि तिर्यच और मनुष्य ही नरकों में उत्पन्न होते हैं। देव और नारक नरकों में नहीं उत्पन्न होते। उसमें भी असह्य जीव पहली भूमि तक, सरीसृप दूसरी तक, गति पक्षी तीसरी तक, सर्प चौथी तक, सिंह पाँचवीं तक, छठी तक तथा मत्स्य और मनुष्य सातवीं तक जा सकते हैं।

नारक मरकर नियम से कमभूमि के गर्भज तिर्यच और मनुष्य ही होते हैं। उसमें भी प्रथम तीन भूमियों के नारक मरकर तीर्थंकर भी जा सकते हैं। चौथी भूमि तक के नारक मनुष्य होकर निर्वाण भी पा सकते हैं। पाँचवीं भूमि तक के नारक मरकर दूसरी पर्याय में सयमासंयम और संयम को भी प्राप्त कर सकते हैं। छठी भूमि तक के नारक मरकर

दूसरी पर्याय में सयमासयम को भी 'प्राप्त कर सकते हैं और सातवीं भूमि के नारक मरकर नियम से तिर्यच हो जाते हैं। तिर्यचों में उत्पन्न होकर भी वे नियम से मिथ्यादृष्टि ही रहते हैं। उस पर्याय में सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व आदि किसी गुण को नहीं प्राप्त हो सकते। नरकगति से आकर कोई भी 'जीव बलदेव, वासुदेव और धर्मवर्ती नहीं होता।

जैसा कि पहले बतला आये हैं नीचे की सात भूमियों में पहली भूमिका नाम रत्नप्रभा है। इसके तीन भागों में से पहले भाग के पृष्ठ पर मध्य लोक की रचना है। द्वीप, समुद्र, पर्वत, नारकी में शेष सरोवर, गोंव, नदी, वृक्ष, जला आदि सब मध्यलोक कीवों व द्वीप समुद्र में ही पाये जाते हैं। विकलेन्द्रिय, पचेन्द्रिय तिर्यच आदि का कहीं व मनुष्य भी मध्यलोक में ही पाये जाते हैं। इस किस प्रकार सम्यक् लिये इनका सद्भाव पहली पृथिवी के सिवा शेष है इसका खुलासा छह भूमियों में नहीं है। मदनवासी और व्यन्तर देवों के आवास भी पहली पृथिवी में ही बने हुए हैं, इसलिये ये भी पहली पृथिवी के सिवा अन्यत्र नहीं पाये जाते। यह सामान्य नियम है किन्तु इसके कुछ अपवाद हैं। जो निम्न प्रकार हैं—

(१) देव तीसरे नरक तक जा आ सकते हैं इसलिये ये तीसरे नरक तक पाये जाते हैं।

(२) मनुष्य केवल और मारणान्तिक समुद्रातकी अपेक्षा सातों भूमियों में पाये जाते हैं। किन्तु ये उपपाद पद की अपेक्षा छह भूमियों में ही पाये जाते हैं, क्योंकि सातवें नरक का जीव मरकर मनुष्य नहीं होता।

(३) सक्षी पचेन्द्रिय गर्भज तिर्यच उपपाद पद की अपेक्षा सातों भूमियों में पाये जाते हैं, क्योंकि सातों भूमियों के नारकी मरकर सक्षी पचेन्द्रिय गर्भज तिर्यच हो सकते हैं। उसमें भी सातवीं भूमि का नारकी तो नियम से सक्षी पचेन्द्रिय गर्भज तिर्यच ही होता है।

(४) मही पंचेन्द्रिय सम्मूर्धन तिर्यच भारणातिक पद की अपेक्षा सातों भूमियों में पाये जाते हैं, क्योंकि ये मरकर सातों नरकों में उत्पन्न हो सकते हैं ।

(५) असह्यो पंचेन्द्रिय तिर्यच भारणातिक पद की अपेक्षा पहली पृथिवी तक पाये जाते हैं, क्योंकि ये मरकर पहले नरक में ही उत्पन्न हो सकते हैं ।

मध्यलोक का वर्णन

जम्बूद्वीपलवणोदादय शुभनामानो द्वीपसमुद्रा ॥ ७ ॥

द्विद्विविष्कम्भा पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो बलयाकृतय ॥ ८ ॥

जम्बूद्वीप आदि शुभ नामवाले द्वीप और लवणोद आदि शुभ नामवाले समुद्र हैं ।

ये सभी द्वीप और समुद्र दूने दूने विस्तारवाले, पूर्व पूर्व को घेष्ठित करनेवाले और बलवत् बूढ़ी जैसी आकृतिवाले हैं ।

मध्य म यह लोक उत्तर दक्षिण सात राजू और पूर्व पश्चिम एक राजू है । तथापि इसका आकार कापर के समान बतलाया है जो द्वीप और समुद्रों के आकार की प्रधानता से कहा गया द्वीप और समुद्र है । ये सबके सब द्वीप और समुद्र मध्यलोक में ही हैं जो असंख्यान सरयावाले हैं । ये सबके सब द्वीप और उसके बाद समुद्र, फिर द्वीप और उसके बाद समुद्र इस क्रम से स्थित हैं । प्रथम द्वीप का नाम जम्बूद्वीप और समुद्र का नाम लवण समुद्र है ॥ ७ ॥

यहाँ द्वीपों और समुद्रों के विषय में व्यास, रचना और आकार इन तीन बातों का जानना मुख्य है जिनका निर्देश इस सूत्र में किया है ।

इस सूत्र से अन्य द्वीप समुद्रों का व्यास, रचना व आकार तो

जाना जाता है पर जम्बूद्वीप का व्यास, रचना व आकार नहीं ज्ञात होता। यह अगले सूत्र में बतलाया है। जम्बूद्वीप व्यास शाली के समान गोल है इसलिये उसका उत्तर दक्षिण और पूर्व-पश्चिम एक समान व्यास है जो एक क्षर योजन है। इससे लवण समुद्र का व्यास दूना है। इसी प्रकार आगे के द्वीप और समुद्रों का व्यास चतुरोत्तर दूना दूना है। अतः सक विस्तार का यही क्रम चला गया है। अतः में स्वयम्भूरमण द्वीप को वेष्टित किये हुए स्वयम्भूरमण समुद्र है। यहाँ स्वयम्भूरमण द्वीप का व्यास अपने पूर्ववर्ती समुद्र के व्यास से दूना है और स्वयम्भूरमण द्वीप के व्यास से स्वयम्भूरमण समुद्र का व्यास दूना है।

जम्बूद्वीप को छोड़कर शेष सब द्वीपों और समुद्रों की रचना चूड़ी के समान है। जैसे हाथ को घेर कर चूड़ी स्थित रहती है वैसे ही जम्बूद्वीप को घेरकर लवण समुद्र स्थित है। लवण रचना व आदिति समुद्र को घेरकर धातकीजण्ड द्वीप स्थित है। इसी प्रकार अतः तक यही क्रम चला गया है ॥ ८ ॥

जम्बूद्वीप और उसमें स्थित क्षेत्र, पर्वत और नदी आदि का विस्तार से वर्णन—

तन्मध्ये मेरुनाभिर्पृष्ठो योजनशतसहस्रविष्कम्भो जम्बू-
द्वीप ॥ ९ ॥

भरतहैमवतहरिनिदेहरम्यकहैरण्यवतेरावतवर्षाक्षेत्राणि । १० ।
तद्विभाजिन पूर्वापरायता हिमयन्महाहिमयन्निपद्यनील
रुक्मिशिखरिणो वर्षधरपर्वताः ॥ ११ ॥

‡ द्वेमाजुर्नतपनीयवैह्यरजतहैममया ॥ १२ ॥

● श्वेताम्बर तत्त्वार्थसूत्र में इसके प्रारम्भ में 'तत्र' पद अधिक है।

मणिचिचित्रपाश्या उपरि भूले च तुल्यविस्तारा ॥ १३ ॥

पद्ममहापद्मतिमिन्धुकेशरिमहापुण्डरीकपुण्डरीका हृदास्तेषा
मुपरि ॥ १४ ॥

प्रथमो योजनमहस्तापामस्तदर्द्विष्कम्भो हृद ॥ १५ ॥

दशयोजनानगाह ॥ १६ ॥

तन्मध्ये योजन पुष्करम् ॥ १७ ॥

तद्विगुणद्विगुणा हृदा पुष्कराणि च ॥ १८ ॥

तन्निवासिन्यो देव्य श्रीहीघृत्तिकीर्तिबुद्धिलक्ष्म्यः । पत्न्योपम-
स्थितय समामानिरुपरिवृत्ता ॥ १९ ॥

गङ्गासिन्धुगेहिद्रोहितास्याहरिद्वरिकान्तासीतासीतोदानारीन-
रकान्तासुनर्यारूप्यकूलारक्तारक्तोदा सरितस्तन्मध्यगा ॥ २० ॥

द्वयोर्द्वयो पूर्वा पूर्वगा ॥ २१ ॥

शेषास्त्वपरगा ॥ २२ ॥

चतुर्दक्षनदीमहस्रपरिवृता गङ्गासिन्ध्यादयो नद्यः ॥ २३ ॥

उन मध्य द्वीप समुद्रा के बीच में जम्बूद्वीप है जिसके बीच में मेरु
पर्वत है, जो गोल है और एक लाख योजन विष्कम्भवाला है ।

इस जम्बूद्वीप में भरतवर्ष, हैमवत वर्ष, हरि वर्ष, विदेह वर्ष,
रम्यक वर्ष, हेरण्यवत वर्ष और ऐरावत वर्ष ये सात क्षेत्र हैं ।

उन क्षेत्रों को जुदा करने वाले और पूर्व पश्चिम लम्बे ऐसे हिमघात

‡ श्वेताम्बर परम्परा ने ११ वें से ३२ वें तक के सूत्रों को सूत्र मानने से
अस्वीकार कर दिया है ।

१. निषध, नील, रुक्मी और शिखरी ये छह वर्षधर हैं।

ये छहों पत्र क्रम से सोना, चादी, तपाया हुआ सोना, वैडूर्य मणि, चादी और सोना इनके समान रनवाले हैं।

ये मणियों से विचित्र पारवर्णाले तथा ऊपर और मूल में समान विस्तार वाले हैं।

इनके ऊपर क्रम से पद्म, महापद्म, त्रिगिच्छ, केशरी, महापुण्डरीक और पुण्डरीक ये छह हृद हैं।

प्रथम हृद एक हजार योजन क्षम्बा और उससे आधा चौड़ा है।
तथा दस याजन गहरा है।

इसके बीच में एक योजन का पुष्कर-कमल है।

शेष हृद और उनके पुष्कर इससे दूने दूने हैं।

उन पुष्करों में निवास करनेवालों धी, ह्री, वृत्ति, वीर्ति, मुद्रि और शक्ति ये छह देविया हैं जो एक पत्न्य की आधुवाली और सामानिक तथा पारिषद देवों के साथ निवास करती हैं।

उन सात क्षेत्रों के मध्य म से गङ्गा सिन्धु, रोहिन्-रोहितास्या, हरित्-हरिकान्ता, सीता-सीतादा, नारी-नरकांता, सुवर्ण-रूपा-रूप्यकूला और रक्षा-रक्षोदा ये सरिताएँ बहती हैं।

दो दो नदियों में पूर्व पूर्व नदी पूर्व समुद्र को गई हैं।

शेष नदिया परिधम समुद्र को गई हैं।

गङ्गा सिन्धु आदि नदियाँ चौदह हजार नदियों से वेष्टित हैं।

सब द्वीप-समुद्रों के बीच में जम्बूद्वीप है। इसके बीच में और दूमरा द्वीप नहीं है। यद्यपि गोल तो सब द्वीप और समुद्र हैं पर वे

जम्बूद्वीप सब धलय के समान हैं और यह धाली के समान गोल है। पूर्व से पश्चिम तक या उत्तर से दक्षिण तक

इसका विस्तार एक क्षात्र योजन है। इसके ठीक बीच में मेरु पर्वत है

जो एक लाख योजन का है। इसमें सौ एक हजार योजन जमीन में है अलावा इसके चालीस योजन की छोटी और है। इससे मेरु पर्वत का

मेरु पर्वत कुल ऊँचाई एक लाख चालीस योजन हो जाता है जमीन पर प्रारम्भ में मेरु पर्वत का विस्तार दस

हजार योजन है ऊपर क्रम से घटता गया है। जिस हिसाब से ऊपर घटा है उसी हिसाब से जमीन के भीतर विस्तार बढ़ता गया है। मेरु पर्वत के तीन काण्ड हैं। पहला काण्ड जमीन से पाँच सौ योजन का दूसरा साढ़े बासठ हजार योजन का और तीसरा छत्तीस हजार योजन का है। प्रत्येक काण्ड के अन्त में एक एक कटनी है जिसका विस्तार पाँच सौ योजन है। केवल अन्तिम कटनी का विस्तार छह योजन का है। एक जमीन पर और तीन मेरु पर्वत पर इस प्रकार चार धनों से घिरा हुआ है। इन धनों के क्रम से भद्रसाल, नन्दन, सौमनस और पाण्डुक ये नाम हैं। पहली और दूसरी कटनी के आगे ग्यारह हजार योजन तक मेरु पर्वत सीधा गया है फिर क्रमशः घटता लगता है। मेरु पर्वत के चारों धनों में सोलह अष्टत्रिंश चौर्याक्षय और पाण्डुक धन के चारों दिशाओं में चार पाण्डुक शिलाएँ हैं। जिस पर उस उस दिशा के क्षेत्रों में उत्पन्न हुए तारुवृक्षों का अभिषेक होता है। इनका रंग पीला है ॥ ९ ॥

जम्बूद्वीप में मुख्यतया सात क्षेत्र हैं जो उनके बीच में पड़े हुए छह पर्वतों से विभक्त हैं। ये पर्वत वषट्पर कहलाते हैं ये सभी पूर्व

क्षेत्र और पर्वत पश्चिम तक लग्ने हैं। पहला क्षेत्र भारतवर्ष है जो दक्षिण में है। इससे उत्तर में हैमवतवर्ष है। इन दोनों का विभाग करनेवाला पहला हिमवान् पर्वत है। तीसरा क्षेत्र हरिष्य है जो हैमवतवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला दूसरा महाहिमवान् पर्वत है। चौथा क्षेत्र विदेहवर्ष है। हरिवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला निष

पर्वत है। प्राँचवों क्षेत्र रम्यकवर्ष है जो विदेहवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला नीलपर्वत है। छठा क्षेत्र हेरण्यवतवर्ष है जो रम्यकवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला म्कमीपर्वत है। तथा सातवों क्षेत्र ऐरावतवर्ष है जो हेरण्यवतवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों क्षेत्रों को विभक्त करनेवाला शिखरी पर्वत है ॥ १०-११ ॥

उक्त छहों पर्वतों का रंग क्रमशः सोना, चाँदी, तपाया हुआ सोना, वैदूर्य मणि, चाँदी और सोना इनके समान है। अर्थात् दूर से देखने पर ये छहों पर्वत उक्त रंगवाले प्रतीत होते हैं। इन सभी पर्वतों के पार्श्व भाग में अनेक प्रकार के मणि पाये जाते हैं जिनसे धनकी शोभा और भी बढ गई है। इनका विस्तार मूल से लेकर ऊपर तक भीत के समान एक सरीखा है, कभी अधिक नहीं ॥ १२-१३ ॥

इन हिमवान् आदि छहों पर्वतों के ऊपर क्रम से पद्म, महापद्म, तिगिच्छ, केसरी, महापुण्डरीक और पुण्डरीक ये छह तालाब हैं जिन्हें हृद कहते हैं। जिनमें से पहला तालाब एक हजार योजन लम्बा, पाँच सौ योजन चौड़ा और दस योजन गहरा है। इन सब तालाबों के तल वज्रमय हैं और ये स्वच्छ जल से पूरित हैं ॥ १४-१६ ॥

प्रथम तालाब के मध्य में एक योजन का पुष्पर कमल है। इसकी कर्णिका दो कोस की और पत्ता एक-एक कास का है इससे कमल एक योजन का हो जाता है। यह कमल जलतल से दो कोस निकला है जो सबका सब पत्तों से परिपूर्ण है। यह कमल पृथिवीमय है। अलावा इसके परिवार कमल एक लाख चालीस हजार और एक सौ पचास हैं जिनका कुत्सेघ आदि मुख्य कमल से आधा है। इसी प्रकार

आगे के पाँचों तालाबों में भी कमल हैं। आगे के इन तालाबों और कमलों की लम्बाई आदि दूनी दूनी है। पर यह द्विगुणता तीसरे तालाब तक जानना चाहिए। आगे के तालाब और कमल दक्षिण दिशा के तालाब और कमलों के समान हैं ॥ १७-१८ ॥

अब प्रश्न यह है कि ये कमल केवल शोभा के लिये हैं या उनका कुछ उपयोग भी है? प्रस्तुत सूत्र में इसी प्रश्न का उत्तर दिया गया है। उसमें बताया है कि इन कमलों में क्रम से भी, कमलों में निवास करवाना देवियाँ ह्रीं, वृत्ति कीर्ति, बुद्धि और सद्मी ये छह देवियाँ रहती हैं। जिनकी आयु एक पद्मोपम है। जैसा कि ऊपर बताया आये हैं इन कमलों के परिवार कमल भी हैं जिनमें सामानिक और परिपक्व देव रहते हैं ॥ १९ ॥

उक्त सात क्षेत्रों में चौदह नदियाँ बहती हैं। जिनमें से भारतवर्ष में गङ्गा और सिन्धु, वैश्वत वर्ष में रोहिता और रोहिताग्या, हरिवर्ष में हरित और हरिकाता, विदेहवर्ष में सीता और सीतोदा, रम्यवर्ष में सारी और नरकान्ता, हैरण्यवर्ष में सुवर्णरूपा और रूप्यरूपा तथा ऐरावत वर्ष में रक्षा और रक्षोदा ये चौदह नदियाँ बहती हैं। इनमें से प्रथम, द्वितीय और चौथी नदियाँ पद्महृद से निकली हैं। तीसरी और छठी नदियाँ महापद्महृद से निकली हैं। पाँचवीं और आठवीं नदियाँ त्रिगुणहृद से निकली हैं। सातवीं और दसवीं नदियाँ केसरीहृद से निकली हैं, नौवीं और बारहवीं नदियाँ महापुण्डरीक हृद से निकली हैं तथा ग्यारहवीं, तेरहवीं और चौदहवीं नदियाँ पुण्डरीक हृद से निकली हैं। प्रत्येक क्षेत्र की इन दो दो नदियों में से पहली पहली नदी पूर्व समुद्र में जा मिलती है और दूसरी-दूसरी नदियाँ बहकर पश्चिम समुद्र में मिलती हैं। इनमें से गङ्गा और सिन्धु की चौदह चौदह हजार परिवार नदियाँ हैं। आगे सीता-सीतोदा तक दूनी दूनी परिवार नदियाँ

हैं और इसके आगे अन्त तक परिवार-नदियों आधा आधी होती गई हैं ॥ २०-२३ ॥

भरतादि क्षेत्रों का विस्तार और विग्रह वर्णन—

भरत षड्विंशतिपञ्चयोजनशतविस्तार, षट् चैकोनविंशति-
मागा योजनस्य ॥ २४ ॥

तद्विगुणद्विगुणविस्तारा वर्षधरवर्षा विदेहान्ता ॥ २५ ॥

उत्तरा दक्षिणतुल्या ॥ २६ ॥

भरतवर्ष का विस्तार पाँच सौ छब्बीस योजन और एक योजन का छह बटे उन्नीस भाग है।

विदेहवर्ष पर्यन्त पर्यन्त और क्षेत्र इससे दूने दूने विस्तारवाले हैं।

उत्तर के पर्वत और क्षेत्र आदि दक्षिण के पर्वत और क्षेत्र आदि के समान हैं।

जम्बूद्वीप में भरतवर्ष के विस्तार से हिमयाम् पर्वत का विस्तार दूना है। हिमयाम् पर्वत के विस्तार से हेमवतवर्ष का विस्तार दूना है।

क्षेत्रों और पर्वतों का विस्तार यह दूने दूने का क्रम विदेहवर्ष तक है फिर उसके आगे पर्वतों और क्षेत्रों का विस्तार आधा आधा है। इस हिसाब से भरतवर्ष का विस्तार पाँच सौ

छब्बीस और छह बटे उन्नीस योजन प्राप्त होता है। हिमयाम् पर्वत का विस्तार इससे दूना है। विदेह वर्ष तक विस्तार इसी प्रकार दूना दूना होता गया है। और उत्तर दिशा का कुल वणन दक्षिण दिशा के वर्णन के समान है ॥ २४-२६ ॥

शेष कथन—

भरतैरावतयोर्द्विहासौ षट्समयाम्यामुत्सर्पिण्यवसर्पिणी-
म्याम् ॥ २७ ॥

ताभ्यामपरा भूमयोऽवस्थिता ॥ २८ ॥

एकद्वित्रिपञ्चोपमस्थितयो हैमवतऋशारिवर्षरुदैवकुरवका २९
तयोत्तराः ॥ ३० ॥

त्रिदेहपु सख्येयकाला ॥ ३१ ॥

भरतस्य सिंक्रुम्भो जम्बूद्वीपस्य नवतिशतभाग ॥ ३२ ॥

द्विधातकीखण्डे ॥ ३३ ॥

पुष्करार्धे च ॥ ३४ ॥

भरतवर्ष और ऐरावत वर्ष में उत्तरपिण्डी और अवसरपिण्डी के छह समया द्वारा युद्ध और ह्रास होता है ।

इसके सिवा शेष भूमियाँ अवस्थित हैं ।

हैमवत, हरिषप और देवकुरु के प्राणियों की स्थिति क्रम से एक, दो और तीन पश्योपम है ।

वत्सर के क्षेत्रों के प्राणी दक्षिण के क्षेत्रों के प्राणियों के समान हैं ।

विदेहों में सत्प्रातःवप की आयुवाले हैं ।

भरत क्षेत्र का विस्तार जम्बूद्वीप का एक सौ नब्बेवाँ भाग है ।

धातकीखण्ड द्वीप में पवतादिक जम्बूद्वीप से दूने हैं ।

पुष्करार्ध ॥ चतुर्थे ही है ।

पदार्थों के परिवर्तन करने में द्रव्य क्षेत्र, काल और भाव षडे सहायक होते हैं । जैसा द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव का निमित्त मिलता है भावकी दशा उसी प्रकार की होने लगती है । कदा अधिक प्रमाण में यह वत्सर प्रायः सब जगह देखा जाता है । फिर भी कुछ ऐसे नियम हैं जिनसे किसी क्षेत्र विशेष में जीवन क्रम में बहुत अधिक परिवर्तन होता हुआ दिखाई देता है और कहीं पर उसका यत्किंचित्

भी अस्तर नहीं होता है। शाखों में जो कमभूमि और अकर्मभूमि (भागभूमि) का विभाग दिखाई देता है उसका कारण यही है। कर्मभूमि यह कर्म अर्थात् फलार्थ प्रधान क्षेत्र है। यहाँ जीवन में अच्छे और बुरे जैसे निमित्त मिलते हैं उनके अनुसार वह धनता और विपदाता रहता है। कर्म बिना फल दिये लय को नहीं प्राप्त होता इसका यह अर्थ नहीं कि कर्म की रेखा नहीं बदलती। किन्तु इसका यह अर्थ है कि निमित्त के अनुसार कर्म अपना कार्य करता है। नरक में तैतीस सागर आयु भोगते हुए वहाँ के अशुभ निमित्तों की प्रवृत्ता के कारण सत्ता में स्थित समस्त शुभ कर्म अशुभ रूप से परिणामन करते-रहते हैं और देवगति में इसके विपरीत अशुभ कर्म शुभ रूप से परिणामन करते रहते हैं। निधत्ति और निकाचित रूप कर्मों का पतन भोगना ही पड़ता है ऐसा कोई नियम नहीं है। वस्तु स्थिति यह है कि निधत्ता वध निधत्ति और निकाचित रूप नहीं भी होता है यदि उनके बदलने का निमित्त न मिले और उदयकाल में अनुकूल निमित्त बना रहे तो उनका भी फल भोगना पड़ता है और जो निधत्ति और निकाचित रूप कर्म हैं, जिनमें कि बदलाव और सक्रम ये दो या उद्दीरणा उत्कर्षण, अपकर्षण और संक्रमण ये चार नहीं होते उनकी भी स्थिति पूरी होने पर यदि उनके उदय के अनुकूल द्रव्य, क्षेत्र और काल न हो तो जाते-जाते वे भी अपने रूप से फल न देकर अन्य संपादीय प्रकृति रूप से फल देने के लिये बाध्य हो जाते हैं। इसलिये यह सिद्धान्त प्रकृत होता है कि अधिकतर प्राणियों का जीवन उस उस क्षेत्र के प्राकृतिक नियमों पर अवलम्बित है। प्रस्तुत दो सूत्रों में सातों क्षेत्रों के इन्हीं प्राकृतिक नियमों का निर्देश किया गया है। सातों क्षेत्रों में ये प्राकृतिक नियम काल की प्रधानतासे हैं इसलिये यहाँ उन्हीं की अपेक्षा मुख्यता से वर्णन किया गया है।

जिस काल में प्राणियों के उपभोग, आयु और शरीर आदि उत्तरा-

तत्त्वसर्पणशील होते हैं वह उत्सर्पिणी काल कहलाता है और जिसमें काल के दो भेद ये सब अवसर्पणशील होते हैं वह अवसर्पिणी काल कहलाता है। इनमें से प्रत्येक काल के छह छह भेद हैं। अति दुष्पमा, दुष्पमा, दुष्पम दुष्पमा, दुष्पमसुपमा, सुपमा और दुष्पमपुपमा इस क्रम से उत्सर्पिणीकाल होता है और अवसर्पिणीकाल इसके विपरीत क्रम से होता है। इन दोनों को मिलाकर एक कल्पकाल कहलाता है जो बीस फोड़ाफोड़ी सागर प्रमाण होता है। उत्सर्पिणी के छहों काल व्यतीत हो जाने पर अवसर्पिणी के छह काल आते हैं। इस प्रकार उत्सर्पिणी के परचात् अवसर्पिणी और अवसर्पिणी के परचात् उत्सर्पिणी यह क्रम चालू रहता है। एक छह कालों में पहला काल इक्कीस हजार वर्ष का है, दूसरा भी इतना ही है। तीसरा पयालीम हजार वर्ष का एक फोड़ाफोड़ी सागर प्रमाण है, चौथा दो फोड़ाफोड़ी सागर प्रमाण है, पाँचवाँ तीन फोड़ाफोड़ी सागर प्रमाण है, और छठा चार फोड़ाफोड़ी सागर प्रमाण है। यह काल जिन क्रम से ऊपर नाम लिखे हैं उस क्रम में चलता है। उत्सर्पिणी के प्रथम, द्वितीय और तृतीय काल में तथा अवसर्पिणी के चतुर्थ, पंचम और षष्ठ काल में कर्मभूमि रहती है। इनके अतिरिक्त शेष काल अकर्मभूमि अर्थात् भोगभूमि सम्यन्धी है।

यह उपयुक्त कालचक्र का परिवर्तन भारतवर्ष और ऐरावत वर्ष में होता है शेष दशकों में नहीं। शेष पाँच खण्डों में निवास करने वाले प्राणियों के उपभोग, आयु और शरीर का परिमाण आदि सदा एव से रहते हैं, जैसा भारत और ऐरावत में इनका परिवर्तन होता रहता है वैसा परिवर्तन वहाँ नहीं होता। इनमें से हेमवत क्षेत्र के प्राणियों की स्थिति एक पल्यः प्रमाण होती है। यहाँ क्षेत्रों में कालमर्यादा निरन्तर उत्सर्पिणी का चौथा या अवसर्पिणी का तीसरा काल प्रवृत्त है। मनुष्यों के शरीर की ऊँचाई दो हजार धनुष

होती है। रग नीलवर्ण होता है और वे एक दिन के अन्तराल से भोजन करते हैं। हरिवर्ष क्षेत्र के प्राणियों की स्थिति दो पल्पप्रमाण होती है। यहाँ निरन्तर उत्सर्पिणी का पाँचवाँ या अवसर्पिणी का दूसरा काल प्रवर्तता है। मनुष्यों के शरीर की ऊँचाई चार हजार धनुष होती है। रग शुक्ल होता है और वे दो दिन के अन्तराल से भोजन करते हैं। तथा देवकुरु क्षेत्र के प्राणियों की स्थिति तीन पल्प प्रमाण होती है। यहाँ निरन्तर उत्सर्पिणी का छठा और अवसर्पिणी का पहला काल प्रवर्तता है। मनुष्यों के शरीर की ऊँचाई छह हजार धनुष होती है, रग पीत होता है और वे तीन दिन के अन्तराल से भोजन करते हैं।

हेमवत, हरिवर्ष और देवकुरु में कालका जो क्रम चलता है वही क्रम उत्तर दिशा के उत्तरकुरु, रम्यक और हेरण्यवत इन तीन क्षेत्रों में समझना चाहिये। उत्तरकुरु में देवगुरु के समान, रम्यक में हरिवर्ष के समान और हेरण्यवत में हेमवत के समान काल है। किन्तु विदेहों की स्थिति इन सब क्षेत्रों से भिन्न है। वहाँ उत्सर्पिणी का तीसरा या अवसर्पिणी का चौथा काज सदा अवस्थित है। इसमें मनुष्यों की ऊँचाई पाँच सौ धनुष प्रमाण होती है और उत्कृष्ट धायु एक पूर्वकाटि प्रमाण होती है। प्रायः इसी काल से जीव मुक्ति लाभ करते हैं। विदेहों में यह काल मदा रहता है इसलिये यहाँ से जीव सदा मोक्ष जाते हैं और जन भरत और ऐरावत क्षेत्र में भी यह काल आता है तब वहाँ से भी जीव मोक्ष जाने लगते हैं।

इन सब क्षेत्रों में भरत क्षेत्र का त्रिलार तम्बूद्वीप के पुत्र विपरम्भ का एक सौ नव्वेवाँ भाग प्राप्त होता है जिसका निर्देश सूत्र २५ में कर ही आये हैं ॥ २७-३२ ॥

धातकीरुण्ड द्वीप में जम्बूद्वीप की अपेक्षा मेरु, वर्ष, वपधर,

नदी और हृद आदि दूने-दूने हैं। अर्थात् सममें दो मेरु, चौदह वर्ष, बारह वर्षधर, अष्टादश नदी और बारह हृद आदि हैं। इन सबके नाम भी वे ही हैं जो जम्बूद्वीप में बतलाये हैं। केवल मेरु पर्वतों के नाम भिन्न हैं।

घातकीखण्ड द्वीप बलयाकृति है इसके पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध इस प्रकार दो विभाग हैं। यह विभाग इन्द्राकार नामवाले दो पर्वत बरते हैं जो उत्तर से दक्षिण तक द्वीप के विषकर्म प्रमाण लम्बे हैं। इनमें घातकीखण्ड द्वीप के दो भाग होकर प्रत्येक विभाग में एक मेरु, सात क्षेत्र, छह वर्षधर, चौदह नदियाँ और छह हृद प्राप्त होते हैं। इन प्रकार ये सब जम्बूद्वीप से घातकीखण्ड द्वीप में दूने हो जाते हैं। इस द्वीप में पर्वत पक्षियों के आरे के समान हैं और क्षेत्र आरों के बीच में स्थित विषर के समान हैं। घातकीखण्ड द्वीप के समान पुष्कराध में भी मेरु, वर्ष, वर्षधर, नदी और हृदों की संख्या है क्योंकि इस द्वीप के भी इन्द्राकार पर्वतों के निमित्त से पूर्वार्ध और पश्चिमार्ध ये दो भाग हो गये हैं। इस प्रकार ढाई द्वीप में पाँच मेरु, पैंतीस वर्ष, तीस वर्षधर, सत्तर महानदियाँ और तीस हृद प्राप्त होते हैं॥ ३३-३४॥

जम्बूद्वीप में विदेह क्षेत्र का विस्तार ३३६८४^१/_४ योजन है और मध्य में लम्बाई एक लाख योजन है। ठीक बीच में मेरु पर्वत है। इसके पास से दो गजदन्त पर्वत निकल कर निपथ में जा मिले हैं। इसी प्रकार उत्तर में दो गजदन्त पर्वत नील में जा मिले हैं इससे विदेह क्षेत्र चार भागों में बंट जाता है। दक्षिण दिशा में गजदन्तों के मध्य का क्षेत्र देवकुरु और उत्तर दिशा में यही क्षेत्र उत्तरकुरु कहलाता है। तथा पूर्व दिशा का सब क्षेत्र पूर्ण विदेह और पश्चिम दिशा का सब क्षेत्र पश्चिम विदेह कहलाता है। इनमें से देवकुरु और उत्तरकुरु में उत्तम भोगभूमि है तथा पूर्व विदेह और पश्चिम विदेह में कर्मभूमि है। इन दोनों अन्तिम

विदेहों का विशेष
वर्णन

भागों के सीना और सीतादा नदियों के कारण दो-दो भाग हो जाते हैं इस प्रकार कुल चार भाग होते हैं जिन चारों भाग नदी और पर्वतों के कारण आठ आठ भागों में बंटे हुए हैं। जिससे जम्बूद्वीप में कुल पत्तीस विदेह हो जाते हैं। इनमें भरत और ऐरावत के समान आयत्तण्ड व स्नेच्छग्रण्ड स्थित हैं। पदवीधर महापुरुष व तीर्थंकर आयत्तण्डों में ही वसन्त होते हैं। जम्बूद्वीप में कुल चौतीस और ठाई द्वीप में एक मौ सत्तर आयत्तण्ड हैं। एक साथ होनेवाले तीर्थंकरों की उत्कृष्ट सख्या एक मौ सत्तर पतलाइ है यह इ.हां क्षेत्रों की अपेक्षा से पतलाई है। विदेहों में जो इन समय सामंथर आदि बीस तीर्थंकर कहे जाते हैं सो वे ठाई द्वीप के बीस महाविदेहों की अपेक्षा से कहे गये जानना चाहिये, क्योंकि पूर्वोक्त विभागानुसार जम्बूद्वीप के चार और ठाई द्वीप के बीस महाविदेह होते हैं।

पुष्करवर द्वीप के ठीक मध्य में यक्षयाकार मानुषोत्तर पर्वत स्थित है जिसमें पुष्करवर द्वीप दो भागों में बंट गया है। इन दो भागों में से भीतर के भाग में इन क्षेत्रादिकों की रचना है बाह्य भाग में नहीं, इसलिये इस सूत्र द्वारा पुष्कराध में धातवीर्यण्ड के समान क्षेत्रादिक की रचना का निर्देश किया है। मानुषोत्तर पर्वत भीतर की ओर सत्रह मौ इक्कीस योजन ऊंचा है। जमीन पर इसकी चौड़ाई एक हजार बाईस योजन है, मध्य में सात सौ तेईस योजन है और ऊपर चार सौ चौबीस योजन है। इससे इसका आकार घंटे हुए सिंदूर के समान हो जाता है। बैठे हुए सिंदूर आगे की ओर ऊंचा होता है और पीछे की ओर कम से घटता हुआ। यह पर्वत भी भीतर की ओर एक समान ऊंचा है और बाहर की ओर यह कम से घटता गया है जिससे इसका रिपटासा बन गया है ॥३३-३४॥

मनुष्यों का निवास स्थान और भेद—

प्राह्मणुपुत्तरान्मनुष्या ॥ ३५ ॥

आर्या म्लेच्छाश्च ॥ ३६ ॥

मानुषोत्तर पर्वत के पहले तक ही मनुष्य हैं ।

उनके आर्य और म्लेच्छ ये दो प्रकार हैं ।

पीछे जम्बूद्वीप, घातकीगण्ड द्वीप और पुष्कराधद्वीप इनका जलैतल कर आये हैं इनके मध्य में लङ्काद्वीप और काश्याद्वीप ये दो समुद्र और हैं । यह सब क्षेत्र मनुष्यलोक कहलाता है । मनुष्य इसी क्षेत्र में पाये जाते हैं इसके बाहर नहीं । मानुषोत्तर पर्वत मनुष्य लोक की सीमा पर स्थित है इसीलिये इसका मानुषोत्तर यह साधक नाम है । ऋद्धिपारी मुनि आदि का भी इस पर्वत को हाँथ पर बाहर जाना सम्भव नहीं है । यह इस क्षेत्र का स्वभाव है । दार्द्र द्वीप के भीतर ये पैंतीस क्षेत्र और दोना समुद्रों में स्थित अतर्द्वापों में उत्पन्न होते हैं परन्तु पाये सचय जाते हैं मेरु पर्यन्त पर भी ये पहुँचते हैं । इस प्रकार दार्द्र द्वीप और उन द्वीपों के मध्य में आनेवाले दो समुद्र यह सब मिलकर मनुष्यलोक कहलाता है । मनुष्यों का निवास इतने स्थल में ही है अन्यत्र नहीं ।

शङ्का—क्या दार्द्र द्वीप के बाहर किसी भी प्रकार से मनुष्य नहीं पाया जा सकता है ?

समाधान—दार्द्र द्वीप के बाहर मनुष्यों के पाये जाने के निम्न प्रकार हैं—

(१) जो मनुष्य मरकर दार्द्र द्वीप के बाहर उत्पन्न होनेवाला है वह यदि मरण के पहले मारणात्मिक समुदात करता है तो दार्द्र द्वीप के बाहर पाया जाता है ।

(२) दार्द्र द्वीप के बाहर निवास करनेवाला अन्य गति का जो जीव मरकर मनुष्यों में उत्पन्न होता है उसके पूर्व पयाय के छाड़ने के अनन्तर समय में ही मनुष्यायु आदि कर्मों का उदय हो जाता है तब भी

बह उपपाद क्षेत्र को प्राप्त होने के पूर्व तक मनुष्य लोक के बाहर पाया जाता है।

(३) केवली जिनके प्रदेश समुद्रघात के समय कम से सबलोक में व्याप्त हो जाते हैं इस प्रकार केवलिसमुद्रघात के समय मनुष्य काई द्वीप के बाहर पाया जाता है।

ये तीन अवस्थाएँ हैं जब मनुष्य मनुष्य लोक के बाहर पाये जाते हैं इन अवस्थाओं को छोड़कर मनुष्यों का मनुष्य लोक से बाहर पाया जाना सम्भव नहीं है ॥ ३५ ॥

मनुष्य मुख्यतः दो भागों में बटे हुए हैं आर्य मनुष्य और श्लेच्छ मनुष्य। जो स्वयं गुणवाने हैं और गुणवालों की सगत करते हैं वे आर्य मनुष्य हैं और शेष श्लेच्छ मनुष्य हैं। श्लेच्छ मनुष्यों में दो भेद के दो प्रायः गुण कम से हीन होते हैं। इनमें यदि दया दक्षिण्य आदि गुण पाये भी जाते हैं तो लौकिक प्रयोजन बरा ही पाये जाते हैं। आर्या का कर्तव्य सगम्भ कर ये इन गुणों को महत्त्व नहीं देते। आर्यों के मुख्य दो भेद हैं ऋद्धि प्राप्त आर्य और ऋद्धि रहित आर्य। जिनके सप आदिक से बुद्धि आदिक ऋद्धियों उत्पन्न हो जाती हैं वे ऋद्धिप्राप्त आर्य हैं। ऋद्धि रहित आर्य निमित्त भेद से पाँच प्रकार के बतलाये हैं—क्षेत्राद्य, पात्याय, चारिग्रार्य, कर्माय और दशनाय। श्लेच्छ मुख्यतया घम कर्म व्यवस्था से रहित होते हैं, इससे वे श्लेच्छ कहलाते हैं। ये अन्तर्द्वीप और कर्मभूमिज इस प्रकार दो तरह के होते हैं। अथर्वसमुद्र और कालोद समुद्र के मध्य में स्थित अन्तर्द्वीपों में निवास करनेवाले कुमोगभूमिज मनुष्य अन्तर्द्वीपज श्लेच्छ हैं तथा कर्मभूमि में पैदा हुए आर्यसत्त्व से हीन मनुष्य कर्मभूमिज श्लेच्छ हैं ॥ ३६ ॥

कर्मभूमि विभाग—

भरतैरावतनिदेहा कर्मभूमयोऽन्यत्र देवकुरुत्तरकुरुम्य ॥३७॥

देवशुरु और उत्तरकुरु के सिवा भरत, ऐरावत और विदेह ये कर्मभूमियाँ हैं ।

जहाँ सातवें नरक तक ले जानेवाले अशुभकर्म और सर्वाथसिद्धि तक ले जानेवाले शुभ कर्म का अर्जन होता है वह कर्मभूमि है । या जहाँ पर कृषि आदि पट्कर्म और दानादि कर्म की व्यवस्था है वह कर्मभूमि है । या जहाँ पर मातृ मार्ग की प्रवृत्ति बालू है वह कर्मभूमि है । पहले दार्द्र द्वीप में पेंतीम क्षेत्र और छथावे अतर्द्धीर वतला आय है वनम से पाँच भरत, पाँच ऐरावत और पाँच विदेह ये पद्म क्षेत्र ही कर्मभूमियाँ हैं । इनके सिवा सब क्षेत्र और अतर्द्धीर अन्तर्भूमि अर्थात् भोगभूमि हैं । देवशुरु और उत्तरकुरु ये विदेह क्षेत्र के अतर्गत हैं । इनलिये विदेहों में कर्मभूमि की व्यवस्था वतलाने पर इनमें भी यह प्राप्त होती है, किन्तु पाँच देवशुरु और पाँच उत्तरकुरु इन दस क्षेत्रों में कर्मभूमि की व्यवस्था नहीं है, इसलिये प्रस्तुत सूत्र में इन दस भूमियों को कर्मभूमियों से पृथक् वतलाया है । इस प्रकार कुल मिलाकर पद्म कर्मभूमियाँ और तीस अकर्मभूमियाँ प्राप्त होती हैं ॥ ३७ ॥

मनुष्यो और तिर्यक्षो की स्थिति—

नृन्मिती परापरे त्रिपल्योपमान्तर्मुहूर्ते ॥ ३८ ॥

तिर्यग्योनिजाना च ॥ ३९ ॥

मनुष्या की ऋतुस्थिति तीन पल्योपम और जघन्य अन्तर्मुहूर्त है । तिर्यक्षों की स्थिति भी वतनी ही है ।

प्रस्तुत दो सूत्रों में मनुष्यों और तिर्यक्षों की जघन्य और ऋतुस्थिति आयु वतलाई है । दोनों की जघन्य आयु अन्तर्मुहूर्त और ऋतुस्थिति पल्योपम है । पल्योपम रूपमा प्रमाण का एक पल्योपम का प्रमाण भेद है । यह तीन प्रकार का है—व्ययहार पल्योपम, चक्षुष्यपल्योपम और अक्षुष्यपल्योपम । प्रमाणाद्भूत से गिनकर ॥

योजन का आयाम और विस्तारवाला तथा एक योजन गहरी एक पल्ल्य अर्थात् गहरी तैयार करे। फिर नवजात भेड़ों के बालों से इसे भर दे। पर इतना ध्यान रखे कि भरते समय ये बाल कैचा से बाट बाटकर अति छोटे टुकड़ों से भरे। ये टुकड़े इतने छोटे हों जिनके कैचा से दूसरे टुकड़े न हो सकें। अनंतर भी सी वर्ष में एक एक टुकड़ा निकाले। इस प्रकार इस क्रिया के करने में जितना काल लगे वह व्यवहार पल्ल्योपम है। इससे छद्म पल्ल्योपम असंख्यात करोड़ वर्षों के जितना समय है उतना गुणा है। और इससे अष्टापल्ल्योपम सौ वर्ष के जितने समय हों उतना गुणा है। प्रथम पल्ल्योपम इस समय व्यवहार का बीज है इसलिये यह व्यवहार पल्ल्योपम कहलाता है। दूसरे पल्ल्योपम से द्वीप समुद्र की संख्या गिनी जाती है। सय द्वीप और समुद्र पञ्चम कोड़ाकोड़ी पल्ल्योपम प्रमाण बतलाये हैं। तीसरे पल्ल्योपम से कर्मस्थिति और भवस्थिति आदि जाना जाती है। यहाँ इतना और विशेष जानना कि दस कोड़ाकोड़ी पल्ल्योपमों का एक सागरोपम होता है।

स्थिति दो प्रकार की है भवस्थिति और कायस्थिति। एक पर्याय में रहने में जितना काल लगे वह भवस्थिति है। तथा पुन पुन जमी स्थिति के मेद पर्याय में निरन्तर उत्पन्न होना दूसरी जाति में नहीं जाना इस प्रकार जितना काल प्राप्त हो वह कायस्थिति है। ऊपर मनुष्यों और तिर्यक्षा की अवस्थिति बतलाई है। आगे उनकी कायस्थिति का विचार करते हैं।

मनुष्य की जघन्य कायस्थिति जघन्य भवस्थिति प्रमाण है, क्योंकि एक बार जघन्य आयु के साथ मर पाकर उसका अन्त्य पर्याय में जाना सम्भव है। तथा उत्कृष्ट कायस्थिति पृथक् पृथक् अधिक ज्ञान पल्ल्योपम है। पृथक् यह रीति सहा है। मुख्यतः इसका अर्थ तीन से ऊपर और नीचे की संख्या लिया

जाना है । कहीं कहीं बहुत इस अर्थ में भी पृथक्त्व शब्द आता है ।

तिर्यचों के अनन्त भेद हैं हमलिये उनकी भवस्थिति और काय स्थिति अलग अलग प्राप्त होती है जो निम्न प्रकार है—

तिर्यचों में पृथिवीकायिकों की उत्कृष्ट भवस्थिति चाईस हजार वर्ष, जल कायिकों की सात हजार वर्ष, अग्निकायिकों की तीन दिनरात, वायुकायिकों की तीन हजार वर्ष, वनस्पति कायिकों की दस हजार वर्ष द्वीन्द्रियों की बारह वर्ष त्रीन्द्रियों की सन्याम दिनरात, चतुर्दिन्द्रियों की छह महीना, पचेन्द्रियों में मछली आदि जलचरों की पूर्वकोटि प्रमाण, गाधा व नकुल आदि परिसर्पों की ती पूर्वांग, सर्पों की ब्यालीस हजार वर्ष पक्षियों की बहत्तर हजार वर्ष और चतुष्पदों आदि की तीन पर्योपम उत्कृष्ट भवस्थिति है । तथा इन सबकी जघन्य भवस्थिति अन्तर्मुहूर्त है । यह भवस्थिति है ।

कायस्थिति निम्न प्रकार है—पृथिवीकाय, जलकाय, अग्निकाय और वायुकायिक जीवों की असंख्य लोकों के समय प्रमाण, वनस्पतिकायिक जीवों की अनन्त कालप्रमाण, विकलेन्द्रियों की सव्याप्त हजार वर्ष प्रमाण तथा पचेन्द्रियों की पूर्वकोटि पृथक्त्व से अधिक तीन पर्योपम उत्कृष्ट कायस्थिति है । तथा इन सबकी जघन्य व कायस्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण है ॥ ३८-३९ ॥

चौथा अध्याय

तीसरे अध्याय में नारक, तिर्यक और मनुष्य इनका वर्णन किया अब इस अध्याय में मुख्यरूप से देवों का वर्णन करते हैं प्रसंग से नारको की जगह स्थिति का भी निर्देश किया गया है।

देवों के निकाय—

देवाश्चतुर्णिकायाः ॥ १ ॥

देव चार निकायवाले हैं।

निकाय शब्द का अर्थ समुदाय है। देवों के ऐसे प्रमुख समुदाय चार हैं। यथा - मयनवासा व्यन्तर, ज्योतिष्क और वैमानिक। देव एक गति है जिसमें रहनेवाले प्राणी अधिकतर सुखशील होते हैं, नाग ह्योपो वनो, पर्वतो की चोटियों, कुल्लुगृहो आदि में विहार करते हैं। शरीर को छाटा, बड़ा आदि बनाने की उनमें क्षमता होती है ॥ १ ॥

आदि के तीन निकायों की लेश्या—

आदितस्त्रिषु पीतान्तलेश्याः ॥ २ ॥

● श्वेताम्बर परम्परा में प्राग्भूत के दो निकायों में पीत त्रि चार और तीसरे निकाय में एक पीत लेश्या मानी गई है। इसी से उस परम्परा में यह और आगे का सातवाँ सूत्र भिन्न प्रकार से रचे गये हैं। इसके सिवा उस परम्परा में प्रकृत में लेश्या का अर्थ द्रव्यलेश्या—शरीर का रंग लिया गया जान पड़ता है। प० मुत्तलाल जी ने भी अपने तत्त्वार्थसूत्र में यही अर्थ किया है किन्तु यह सूत्रानुसारिणी शैली के प्रतिकूल है। तत्त्वार्थसूत्र के दूसरे अध्याय के ६ वें सूत्र में आदित्यिक भावों के प्रसंग से छह लेश्याओं का उल्लेख किया है। वहाँ स्पष्टरूप से इन्हें तीन के भाव, बतलाया है।

आदि के तीन निकायों में पीत तक चार लेश्याएँ हैं ।

यों तो भवनवासी, व्यन्तर और ज्योतिषी देवों के मदा एक पीत लेश्या ही पाई जाती है किन्तु ऐसा नियम है कि कृष्ण, नील और कापोत लेश्या के मध्यम अंश के साथ मरे हुए कमभूमियों मिथ्या दृष्टि मनुष्य और तिर्यच और पीत लेश्या के मध्यम अंश के साथ मरे हुए भोगभूमियों मिथ्यादृष्टि मनुष्य और तिर्यच भवननिष्ठ में उत्पन्न होते हैं इसलिये इनके अपर्याप्त अवस्था में कृष्ण, नील और कापोत ये तीन अशुभ लेश्याएँ भी पाई जाती हैं । इसी से इनके पीत तन चार लेश्याएँ घनसाईं हैं । अभिप्राय यह है कि भवनवासी, व्यन्तर और ज्योतिषी देवों के अपर्याप्त अवस्था में कृष्ण आदि चार लेश्याएँ और पर्याप्त अवस्था में एक पीत लेश्या पाई जाती है ॥ २ ॥

चार निकायों के अवान्तर भेद—

दशाष्टपञ्चद्वादशानि नृणां कल्पोपपन्नपर्यन्ता ॥ ३ ॥ -

कल्पोपपन्न तक के अतुर्निकाय देव क्रम से दस, आठ, पाँच और बारह भेदवाले हैं ।

भवनवासी निकाय के दस, व्यन्तर निकाय के आठ, ज्योतिषी निकाय के पाँच और वैमानिक निकाय में कल्पोपपन्न के बारह भेद हैं । वैमानिक निकाय के कल्पोपपन्न और कल्पातीत ये दो भेद आगे बतलाये हैं उनमें से यहाँ कल्पोपपन्न प्रथम निकाय के बारह भेद कहे हैं सो ये बारह भेद सोलह कल्पों के बारह इन्द्रों की अपेक्षा से कहे हैं । इन बारह भेदों में वैमानिक निकाय के सब भेद सम्मिलित नहीं हैं, क्योंकि कल्पातीत भी वैमानिक हैं पर उनका उक्त बारह भेदों में अंतर्भाव नहीं होता ॥ ३ ॥

चार निकायों के भेदों के अवान्तर भेद—

इन्द्रमामानिकत्रायस्त्रिंशदारिषदात्मरजलाकपालानीन्द्रकीर्ण
कामिपोग्यविल्विषिकान्चैकश ॥ ४ ॥

प्रायश्चित्तश्लोकपालवर्ज्या व्यन्तरज्योतिष्का ॥ ५ ॥

चतुर्निकाय के उक्त दस आदि भेदों में से एक-एक भेद इन्द्र, सामानिक, प्रायश्चित्त, पारिषद, आत्मरक्ष श्लोकपाल, अनीक, प्रकीर्णक, आभियोग्य और क्लिष्टपिक रूप है।

किन्तु व्यन्तर और ज्योतिष्क निकाय प्रायश्चित्त और श्लोकपाल इन २ विवरणों से रहित हैं।

भवनवासिनिकाय के दस भेद हैं जिनमें से प्रत्येक भेद में इन्द्र आदि दस प्रकार होते हैं। जो सामानिक आदि अन्य देवों के रक्षायी होते हैं वे इन्द्र कहलाते हैं। जो आज्ञा और ऐश्वर्य का छोड़कर शेष सब बातों में इन्द्र के समान होते हैं वे सामानिक देव कहलाते हैं। लोक में पिता गुरु और उपाध्याय का जो स्थान है वह स्थान इनका है। जो देव मंत्री और पुरोहित का काम करते हैं वे प्रायश्चित्त हैं। प्रकल्प भेद में डाँकी मुक्त सरया नेतीम ही जाती है अधिक नहीं। अन्तर, मध्य और बाह्य परिषद के जो मध्य होते हैं वे पारिषद देव कहलाते हैं। लोक में मित्र का जो स्थान है वह स्थान इनका वहाँ है। जो इन्द्र शरीर की रक्षा में नियुक्त हैं वे आत्मरक्ष कहलाते हैं। जो रक्षकाधीन हैं वे श्लोकपाल कहलाते हैं। जो पदाति आदि सात प्रकार की सेना में नियुक्त हैं वे अनीक कहलाते हैं। जो नगरवासी और देश वासियों के समान हैं वे प्रकीर्णक कहलाते हैं। जो दाम के समान हैं वे आभियोग्य कहलाते हैं और जो अन्तेवासियों के तुल्य हैं वे क्लिष्ट पिक कहलाते हैं। कल्पोपपन्न देवों के चारद्व भेदों में से प्रत्येक भेद में भी ये इन्द्रादि दस भेद होते हैं। किन्तु व्यन्तरनिकाय के आठ भेद और ज्योतिष्क निकाय के पाँच भेदों में इन्द्र आदि आठ आठ विवरण सम्भव हैं, क्योंकि उनके प्रायश्चित्त और श्लोकपाल ये दो भेद नहीं होते ॥ ४-५ ॥

प्रथम दो निकायो में इन्द्रों की संख्या का नियम— ।

पूर्वयोर्द्वीन्द्रा ॥ ६ ॥

प्रथम दो निकायों में दो दो इन्द्र हैं ।

भयनघासी के दस प्रभार के देवा में और व्यन्तर के आठ प्रकार के देवा में दो दो इन्द्र होते हैं । यथा—असुरकुमारों के चमर और वैरोचन ये दो इन्द्र हैं । इसी प्रकार नागकुमारों के धरणि और भूतानन्द, विद्युरकुमारों के हरिसिद्ध और हरिकात्त, सुपर्णकुमारों के वेणुदेव और येणुधारी, अग्निकुमारों के अग्निशिरस् और अग्निमाणन वातकुमारों के वैलम्ब और प्रभञ्जन स्तनितकुमारों के सुघोष और महाघोष, उदधि कुमारों के जलकात्त और जलप्रभ, द्यौपकुमारों के पूर्ण और वशिष्ठ तथा दिक्कुमारों के अमित्रगति और अमित्रबाहन ये दो-दो इन्द्र हैं । व्यन्तरा में निहारों के किन्नर और किम्पुरुष, सिम्पुरुषों के सत्पुरुष और महापुरुष महारगों के अतिकाय और महाकाय, गन्धर्वों के गीत रति और गीतयश, वसों के पूषमद्र और मणिमद्र, राक्षसों के भीम और महामीम, भूतों के प्रतिरूप और अप्रतिरूप तथा विशाचों के काल और महाकाल ये दो दो इन्द्र हैं ।

भयनघासी और व्यन्तर इन दो निकायों में दो दो इन्द्र बतलाने से शेष दो निकायों में दो-दो इन्द्रों का अभाव सूचित होता है । ज्योतिषियों में एक चन्द्र ही इन्द्र माना गया है । किन्तु चन्द्र असंख्यात हैं इसलिये ज्योतिषियों में इतने ही इन्द्र हुए । तथापि जाति की अपेक्षा ज्योतिषियों में एक इन्द्र गिना जाता है । वैमानिक निकाय के कल्पोपपन्न भेद में ही इन्द्र माना जाता है । यद्यपि कल्प सांख्य हैं तथापि इनमें इन्द्र चारह ही हैं क्योंकि प्रारम्भ के चार कल्पों में चार इन्द्र हैं । इसी प्रकार अन्त के चार कल्पों में भी चार इन्द्र हैं । किन्तु मध्य के आठ कल्पों में कुल चार ही इन्द्र हैं, इन इन्द्रों के नाम कल्प के अनुसार हैं । जहाँ दो कल्पों में एक इन्द्र है वहाँ प्रथम प्रथम कल्प के अनुसार इन्द्र का नाम

है। यथा—ब्रह्म और ब्रह्मांतर कल्प का इन्द्र ब्रह्म नामवाला है।
 लान्तव और कापिष्ठ कल्प का इन्द्र लातव नामवाला है। शुक और
 महाशुक का इन्द्र शुक नामवाला है और शतार और शहस्रार कल्प
 का इन्द्र शतार नामवाला है ॥ ६ ॥

देवों में कामसुख वर्णन—

कायप्रवीचारा आ ऐशानात् ॥ ७ ॥

शेषा स्पर्शरूपशब्दमनःप्रवीचारा ० ॥ ८ ॥

परैऽप्रसीचाराः ॥ ९ ॥

ऐशानतक के देव काय से विषयसुख भोगनेवाले होते हैं।

सनतकुमार आदि कल्पवासी शेष देव स्पर्श, रूप, शब्द और मन
 से विषय सुख भोगनेवाले होते हैं।

अन्य सब देव विषय सुख से रहित होते हैं।

प्रवीचारका अर्थ विषय सुख का भोगना है। ऐशान करण तक के
 देव अर्थात् भवनवासी, व्यं तर, व्यातिष्ठ और सौधर्म तथा ऐशान
 कल्प के देव मनुष्यों के समान शरीर से विषय सुख का अनुभव करते
 हैं। तीसरे कल्प से लेकर सोलहवें कल्प तक के देव शरीर से विषय
 सुख का अनुभव न करके दूसरे प्रकार से विषय सुख का अनुभव
 करते हैं। यथा—सनतकुमार और भादेन्द्र कल्प के देव देवाङ्गनाथों
 के स्पर्श मात्र से अत्यन्त तृप्ति को प्राप्त होते हैं और वहाँ की देवियों भी
 इसी प्रकार स्पर्शमात्र से तृप्ति को प्राप्त होती हैं। ब्रह्म, ब्रह्मोत्तार, लातव
 और कापिष्ठ स्वर्ग के देव और देवाङ्गनाथ एक दूसरे के सुन्दर रूप के
 देखन मात्र से परमसुख का अनुभव करते हैं। शुक, महाशुक, शतार

० श्रुताम्बर परम्परा में इस सूत्र के अंत में 'इयोदशो' इतना पाठ
 अधिक है।

और सहस्रार कल्प के देव और देवियों समीत आदि के मनने मात्र से परमसुख का प्राप्त होते हैं। तथा आनन्द, प्राणुत, आरुण और अच्युत कल्प के देव तथा देवियों एक दूसरे के स्मरण मात्र से परमसुख को प्राप्त होते हैं। यद्यपि देवियों दूसरे कल्प तक ह्रा उत्पन्न होती हैं पर नियोगरश वे ऊपर के कर्पा में पहुँच जाती हैं। तथा मोलहर्ष कल्प से ऊपर जितन भी कल्पाक त देव हैं वे सब विषय सुख की वासना से रहित होते हैं। उनके चित्त में कभी भी स्त्री विषयक अभिलाषा उत्पन्न नहीं होती।

शका—स्त्री पुरुष भेद तो तीसरे आदि कल्पों में भी है फिर उनके नीचे के देवों के समान विषय सुख क्यों नहीं होता ?

समाधान—यह क्षेत्रज्ञ-य विशेषता है। कम का विपाक द्रव्य, क्षेत्र आदि के अनुसार होना है ऐसा नियम है।

शका—देवियों की उत्पत्ति तो दूसरे कल्प तक ही पाई जाती है, इसलिये इनके तो विषय सुख भोगने की प्रवृत्ति दूसरे कल्प तक के देवों के समान पाई जानी चाहिये ?

समाधान—'नियोग के अनुसार देवियों के भाव होते हैं' इस नियम के अनुसार जो जिस कल्प की नियोगनी होती है उसके भाव भी उसी प्रकार के होते हैं। यही सबब है कि तीसरे आदि कल्प की देवियों के विषय सुख की वृत्ति अहाँ जिस प्रकार से विषय सुख के भोग का निर्देश किया है तदनुसार हो जाती है।

शका—कल्पातीत देवों के प्रवीचार का कारण पुरुष वेद का सदैव रहते हुए भी इसका अभाव क्यों बतलाया ?

समाधान—वेद का मुख्य कार्य प्रवीचार नहीं है। प्रवीचार के अनेक कारण हैं। वे सब वहाँ नहीं पाये जाते, इसलिये वहाँ प्रवीचार का निषेध किया है ॥ ७-९ ॥

४ १०-११] भवनवासी और व्यत्तरों के भेदों का वर्णन १७३

भवनवासी और व्यत्तरों के भेदों का वर्णन।

भवनवासिनोऽसुरनागपिचुसुपर्णाग्निवातस्तनितोदधिदीप-

दिकुमारा ॥ १० ॥

व्यन्तरा किन्नरकिम्पुसपहोरगगन्धर्वपचराक्षसभूतपिशा-

चाः ॥ ११ ॥

असुरकुमार, नागकुमार, विद्युत्कुमार, सुपर्णकुमार, अग्निकुमार, वातकुमार, स्तनितकुमार, उदधिकुमार, दीपकुमार और दिकुमार ये दस प्रकार के भवनवासी हैं।

किन्नर, किम्पुरुष, महोरग, गन्धर्व, यक्ष, राक्षस, भूत और पिशाच ये आठ प्रकार के व्यत्तर हैं।

असुरकुमार आदि देव अधिकतर भवनों में निवास करते हैं इस लिये भवनवासी कहलाते हैं। इनमें से असुरकुमारों के भवन रसप्रभा भूमि के पट्टबहुल भाग में हैं और शेष, नौ प्रकार के भवनवासियों के भवन भवनवासीयों के भवन शर पृथिवी भाग के ऊपर और नीचे एक एक द्वार योजन पृथिवी छोड़कर मध्य में हैं। इन सब भवनवासियों को कुमार के समान वेशभूषा, मोड़ा, आनन्द विनोद भाता है इसलिये ये कुमार कहलाते हैं। इन दसों प्रकार के भवनवासियों के मुकुटों में अलग अलग चिह्न रहते हैं जिससे उनकी अलग अलग जाति जानी जाती है। यथा—असुरकुमारों के मुकुट में चूड़ामणि का, नागकुमारों के मुकुटों में सर्प का, विद्युत्कुमारों के मुकुटों में वर्धमानक का, सुपर्णकुमारों के मुकुटों में गरुड़ का, अग्निकुमारों के मुकुटों में कलश का, वातकुमारों के मुकुटों में श्वश्रु का, स्तनितकुमारों के मुकुटों में वज्र का, उदधिकुमारों के मुकुटों में मकर का, दीपकुमारों के मुकुटों में गज का तथा दिकुमारों के मुकुटों में सिंह का चि

अवित रहता है। इन सबके भवनो के सामने चैत्यवृक्ष और ध्वजाएँ होती हैं। असुरकुमार आदि के भवनों के सामने क्रम से अश्वत्थ, सप्तचद्रद कदम्ब, साल्मजी, पलाश, रातहुम, प्रियगु, वेतस, जम्बू और शिरीष आदि के चैत्यवृक्ष होते हैं ॥ १० ॥

विविध देशान्तरों में निवास करने के कारण दूसरे निकाय के देश व्यन्तर कहलाते हैं। इस जम्बूद्वीप में जेठर असरयात द्वीप समुद्रों को लौघ कर वहाँके चर पृथिवी भाग में सात प्रकार के व्यन्तरों के आवास रने हैं और राक्षसों के आवास पट्टबहुल भाग में बने हैं। ये आठों प्रकार के व्यन्तर अनेक प्रकार के आभूषण और वस्त्रों से सुवर्जित रहते हैं। इनके आवासों के सामने चैत्यवृक्ष होते हैं। मिन्नरों के अशोक, किम्पुरुषा के चम्पक, महोरगों के नाग, गंधर्वों के तूमरी, यक्षों के बट राक्षसों के कण्टकरु, भूतों के तुलसी और पिशाचों के कदम्ब ये चैत्य वृक्ष होते हैं। इन सबके शरीर का रंग भी एक प्रकार का न होकर भिन्न भिन्न प्रकार का होता है। इन आठों प्रकार के व्यन्तरों के अवान्तर भेद भी अनेक हैं। जिसमें किन्नरों के दस भेद हैं। यथा—किम्पुरुष, किन्नर, हृदयगम, रूपमाली, किन्नरकिन्नर, अनिन्दित, मनारम, किन्नरोत्तम, रतिप्रिय और रतिभ्रेष्ठ। किम्पुरुष नामक दूसरे भेद के भी दस प्रकार हैं। यथा—गुरुष, पुरुषोत्तम, सत्पुरुष, महापुरुष, पुरुषप्रभ, अविपुरुष, भरुत, भरुदेव, भरुप्रभ और यशस्वतः। महोरगों के भी दस भेद हैं। यथा—भुजग, भुजगशाली महाकाय, अतिरुच्य शम्भुशाली, मनोहर, अशानिचव, महैश्वर्य, गम्भीर और प्रियदर्शन। गंधर्वों के दस प्रकार ये हैं—दाहा, हृह नारद, तुम्बुरुक, कदम्ब, वासव, महावर, गीतरति, गीतयश और दैवत। यक्षों के चारह भेद ये हैं—मणिभद्र, पूषभद्र, शैलभद्र, मनोभद्र, भद्रक सुभद्र, मवभद्र, मानुष, धर्मपाल, सुरूपवत्स, यक्षोत्तम और मनोहर। राक्षसों के सात

इस प्रकार सूर्य के विमान समस्त भूभाग से आठ सौ योजन की ऊँचाई पर है। फिर अस्सी योजन ऊपर जाकर चन्द्र के विमान है। फिर चार योजन ऊपर जाकर तृष्रो के विमान है।-वहाँ से चार योजन ऊपर जाकर बुध के विमान है। वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर शुक्र के विमान है। वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर बृहस्पति के विमान है। वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर मङ्गल के विमान है और वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर शनैश्चर के विमान है। शनैश्चर के विमान सबके अन्त में है ॥ १२ ॥

मनुष्य मनुष्योत्तर पक्ष के भीतर पाये जाते हैं। मनुष्योत्तर पर्वत के एक ओर से लेकर दूसरी ओर तक कुल विस्तार पैंतालीस लाख योजन है। मनुष्य इसी क्षेत्र में पाये जाते हैं इसलिये यह मनुष्य लोक कहलाता है। इस लोक में ज्योतिष्क सदा भ्रमण किया करते हैं। इनका भ्रमण मेरु के चारों ओर होता है। मेरु के चारों ओर ग्यारह सौ इक्कीस योजन तक ज्योतिष्क मण्डल नहीं है। इसके आगे वह व्याफारा में सन्नत बिखरा हुआ है। जम्बूद्वीप में दो सूर्य और दो चन्द्र हैं। एक सूर्य जम्बूद्वीप की पूरी प्रदक्षिणा दो दिन रात में करता है। इसका चार क्षेत्र जम्बूद्वीप में १८० योजन और लवण समुद्र में ३३०१६ योजन माना गया है। सूर्य के घूमने की कुल गलियाँ १८४ हैं। इनमें यह क्षेत्र

॥ वर्तमान काल में वास्तविक विद्वानों के मतानुसार पृथिवी घूमती हुई और सूर्य स्थिर माना जाता है। किन्तु यह अन्तिम निर्णय नहीं है। टॉल्मी को ईश से पूछा है उसकी दृष्टि से पृथिवी स्थिर है और सूर्य घूमता है। प्रसिद्ध वैज्ञानिक आइन्स्टाइन ने सापेक्षवाद के सिद्धान्त के पहले यह मत बिल्कुल निराधार माना जाता था। किन्तु अब बहुत से वैज्ञानिकों का मत है कि सूर्य के चारों ओर पृथिवी की गति केवल गणित की सरलता की दृष्टि से ही मानी जाती है।

विभाजित हो जाता है। एक गली से दूसरी गली में = दो दिनों के अन्तर माना गया है। इसमें सूर्य ग्रह के प्रवास के दिनों में वह २१६ योजन होता है। इतना अंतर है। मण्डल के अंतर का ही है। चन्द्र को पूरी प्रदक्षिणा करने में दो दिन रात के समय लगता है। चन्द्रोदय में न्यूनाधिकता इसी से आती है। समुद्र में चार सूर्य, चार चन्द्र, चातकीमण्ड में चार सूर्य चन्द्र, कासोद में व्यालीस सूर्य, व्यालीस चन्द्र और तुलना में चार सूर्य, यहतर चन्द्र हैं। इस प्रकार द्वादश सूर्य और एक चन्द्र दोनों में चन्द्र इन्द्र और सूर्य प्रतीक है। एक एक चन्द्र में अठ्ठाईस नक्षत्र, अठासी ग्रह और छयासठ तारे हैं। इन ज्योतिषों का गणना करने में योग्य देव सूर्य अदि के विमानों को निरन्तर देख कर सिंह गज, बैल और घोड़े का आकार धारण करते हैं। वे देवों का मुख पूर्ण दिशा की ओर रहता है। उत्तर दिशा की ओर दक्षिण दिशा की ओर, वृषभाकार देवों का मुख उत्तर दिशा की ओर और अर्वाकार देवों का मुख उत्तर दिशा की ओर रहता है।

यह दिन रात का भेद गतिवाले ज्योतिषों से होता हुआ स्पष्ट प्रतीत होता है। सूर्योदय से लेकर अस्त होने तक के काल को दिन और अस्त होने तक के काल को रात्रि कहते हैं। इस प्रकार रात्रि में कृष्ण पक्ष और शुक्ल पक्ष में विमान चन्द्र के अवलम्बित है। यद्यपि यह व्याप्ति अल्प है किन्तु दिन के गमनशील है अतः इस प्रकार का विमान यही पर मिलता है। ठाई द्वीप के वाशर में। यद्यपि यह मण्डल वातुओं का परिवर्तन इस कारण होता है।

काल विभाग का कारण

अवलम्बित है। यद्यपि यह व्याप्ति अल्प है किन्तु दिन के गमनशील है अतः इस प्रकार का विमान यही पर मिलता है। ठाई द्वीप के वाशर में। यद्यपि यह मण्डल वातुओं का परिवर्तन इस कारण होता है।

बदलती अपन स्वभाव से है किन्तु उसके बदल का साधारण निमित्त कारण काल द्रव्य है। यहाँ तो कालविभाग अर्थात् व्यावहारिक काल के आधारभूत पदार्थ के निर्देश करने का प्रयोजन रहा है। जैसा कि ऊपर बतलाया गया है इस व्यावहारिक काल विभाग का मुख्य आधार सूर्य की गति है। यह स्थूल काल विभाग इसी पर अवलम्बित है। इसलिये इससे स्थूल काल का ज्ञान हो जाता है ममय आदि सूक्ष्म काल का नहीं, क्योंकि ममय का प्रमाण वस्तु की एक पर्याय का अवस्थान काल है। उसके बदल जाने पर दूसरा ममय चालू हो जाता है। इस प्रकार 'वस्तु की जितनी पर्याय उतने समय' यह नियम फलित होता है। ऐसे असंख्यात समयों की एक आवली होती है और असंख्यात आवलियों का एक मुहूर्त। यहाँ पर्यायों का विभाग करके और उनकी क्रमकृति के आधार पर उससे व्यवहार काल फलित किया जाकर उसका मेल सूर्य गति से निष्पन्न हुए काल विभाग से बिठलाया गया है। इस प्रकार यह काल मुहूर्त, दिन रात, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, वर्ष और युग आदि अनेक प्रकार का है। मास मुहूर्त का एक दिन रात है। पन्द्रह दिन रात का एक पक्ष है। दो पक्ष का एक मास, दो मास की एक ऋतु, तीन ऋतुओं का एक अयन, दो अयन का एक वर्ष और पाँच वर्ष का एक युग होता है। यह सब विभाग सूर्य के अस्त और उदय पर अवलम्बित है। इसलिये प्रस्तुत सूत्र में काल विभाग का कारण गमन करनेवाले ज्योतिष्क मण्डल की बतलाया है ॥ १४ ॥

जैसा कि पहले बतलाया है ढाई द्वीप के बाहर, ज्योतिष्क मण्डल सदा अवस्थित रहता है। इससे जैसा दिन रात का भेद ढाई द्वीप में देखा जाता है ऐसा भेद ढाई द्वीप के बाहर नहीं दिखाई देता है। वहाँ जिस प्रदेश में सूर्य का प्रकाश पहुँचता है वहाँ वह सदा ही एक सा बना रहता है और जहाँ नहीं पहुँचता है वहाँ सूर्य के प्रकाश का अभाव बना रहता

स्थिर ज्योतिष्क
मण्डल

है। दार्ह द्वीप के बाहर पचास हजार योजन जाने पर व्योतिष्ठ मण्डल की प्रथम पक्ति मिलती है। इसके बाद एक-एक क्षाय योजन जाने पर इसका सदभाव पाया जाता है। स्वयम्भूरमण समुद्र के अन्त तक यही क्रम चला गया है। पुष्करवर के पूर्वार्ध में व्योतिष्ठ विमानों की जितनी सख्या है उत्तरार्ध में बह उतनी ही पाई जाती है। आगे पुष्कर वर समुद्र में इनकी सख्या इससे चौगुनी है और आगे प्रत्येक द्वीप समुद्र में दूनी दूनी होती गई है।

किन्तु इसका यह मतलब नहीं कि दार्ह द्वीप में चित्ते लारे हैं वे सब धर ही हैं। जम्बूद्वीप में ऐसे ३६ लारे हैं जो सदा स्थिर रहते हैं। आगे के लवण समुद्र आदि दो समुद्रों में व पातकीशण्ड और पुष्करार्ध में इनकी सख्या जुड़ी जुड़ी है।

वैमानिकों के भेद और उनका वर्णन—

वैमानिका ॥ १६ ॥

कल्पोपपन्ना कल्पातीताश्च ॥ १७ ॥

उपर्युपरि ॥ १८ ॥

सौधमैशानसानस्कृमाग्माहेन्द्रमक्षन्मोक्षरलान्तयकापिष्ठशुक्र-
महाशुक्ररातारसहस्रारेष्वानतप्राणतपोरात्र्याभ्युतयोर्नवसु प्रवेय
केषु विजयत्रैजयन्तजयन्तापराजितेषु सर्वार्घसिद्धौ च ॥ १९ ॥

चौथे तिकाय के देव वैमानिक हैं।

वे कल्पोपपन्न और कल्पातीत ये दो प्रकार के हैं।

और ऊपर ऊपर रहते हैं।

सौधम ऐशान, सानस्कृमाग्माहेन्द्र, मक्षन्मोक्षर, लान्तय कापिष्ठ, शुक्र महाशुक्र, रातार-सहस्रार, आनत प्राणत, आरण अभ्युत, नौ प्रवे

• श्वेताम्बर पाठ 'सर्वार्घसिद्धौ च' पंजा है।

यक विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वार्थसिद्धि मं इनका नियास है ।

तीन निकाय के देवों की सामान्य और विशेष सहाय्य वतना आये । अथ प्रकरण चतुर्थ, निकाय का है । इसकी सामान्य सहाय्य वैमानिक है । वैमानिक यह मंज्ञा रोदिक है, क्योंकि केवल चतुर्थ निकाय के देव ही विमानों में नहीं रहते, ज्योतिष्क देव भी विमानों में रहते हैं पर मंज्ञा से यह सहाय्य चतुर्थ निकाय के देवों को ही प्राप्त है ॥ १६ ॥

इनके कल्पोपपन्न और कल्पातीत ये दो भेद हैं । इन्द्र आदि दश प्रकार के भेदों की कल्पना जहाँ सम्भव है वे कल्प कहलाते हैं । यद्यपि यह कल्पना भवनत्रिकों में भी सम्भव है पर वहाँ वैमानिक व उनसे भेद कल्पातीत भेद सम्भव न होने से वैमानिकों में ही यह कल्प है । जो कल्पों में रहते हैं वे कल्पोपपन्न कहलाते हैं और जो कल्पों के ऊपर रहते हैं वे कल्पातीत कहलाते हैं । ये दोनों प्रकार के वैमानिक न ता एव जगह हैं और न तिरछे हैं किन्तु ऊपर ऊपर अवस्थित हैं ॥ १७-१८ ॥

जिन कल्पों में बारह प्रकार के कल्पोपपन्न रहते हैं वे कल्प सोलह हैं । उनमें से सौधम कल्प मेरु पर्यन्त के ऊपर अवस्थित है । यह दक्षिण दिशा में फैला हुआ है । इस कल्प के शत्रु विमान और मेरु पर्वत की चूलिका में एक बालका अन्तर है । इससे समान आकाश प्रदेश में उत्तर की ओर पेशान कल्प है । सौधम कल्प के ठीक ऊपर सानत्कुमार कल्प है और पेशान कल्प के ठीक ऊपर सानत्कुमार की समश्रेणी में माहेन्द्र कल्प है । इसी प्रकार आगे के दो-दो कल्पों का जोड़ा समश्रेणी में ऊपर ऊपर अवस्थित है । उनमें से पाँचवाँ सातवाँ, नौवाँ, ग्यारहवाँ, तेरहवाँ और पंद्रहवाँ कल्प दक्षिण दिशा में अवस्थित है और छठा, आठवाँ, दसवाँ, बारहवाँ, चौदहवाँ तथा सोलहवाँ कल्प उत्तर दिशा

४२०-२१] वैमानिक देवों में अधिकता वं हीनता का निर्देश - १८१

म अवस्थित है। इन सोलह कल्पों के ऊपर कर्म से ऊपर ऊपर नी प्रवेयक है। ये पुरुषाकार लोक के प्रोधा स्थानीय होने से प्रवेयक कहलाते हैं। इनके ऊपर नी अनुदिश हैं। यद्यपि इनका उल्लेख सूत्र में नहीं है किन्तु 'नवसु प्रवेयकपु' इसमें 'नवसु' पद को असमसित रखने से यह ध्वनित होता है। इनके ऊपर विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वायसिद्धि ये पाँच अनुत्तर विमान हैं। इनमें से अच्युत कल्प तक के देव कल्पोपपन्न कहलाते हैं और इनके ऊपर सभी देव कल्पातीत कहलाते हैं। कल्पोपपन्नों में इन्द्रादिक की कल्पना है इसलिये भी ये कल्पापन्न कहलाते हैं। किन्तु कल्पातीतों में इन्द्रादिक की कल्पना नहीं है वे सब एक समान हान से अहमिन्द्र कहे जाते हैं। इनमें से कल्पोपपन्न देवों का निमित्त विशेष से तीसरे नरक तक जान-झाना सम्भव है परन्तु कल्पातीत अपने स्थान को छोड़कर अन्यत्र नहीं जाते हैं ॥ १९ ॥

वैमानिक देवों में जिन विषयों की उत्तरोत्तर अधिकता व हीनता है उनका निर्देश—

स्थितिप्रभावसुखद्युतिलेश्याविशुद्धीन्द्रियावधिविषयतोऽधिकाः

॥ २० ॥

गतिशरीरपरिग्रहामिमानतो हीनाः ॥ २१ ॥

स्थिति, प्रभाव, सुख, द्युति, लेश्याविशुद्धि, इन्द्रिय विषय और अवधिविषय का अपेक्षा ऊपर के देव अधिक हैं।

गति, शरीर, परिग्रह और अमिमान की अपेक्षा ऊपर ऊपर के देव हीन हैं।

यद्यपि देवायु और देवगति नाम कर्म के उदय से सभी वैमानिक देव देव हैं पर उनमें बहुत सी बातों में हीनाधिकता पाई जाती है।

उन सबके रहने के स्थान अलग अलग हैं यह पहले ही बतला आये हैं यह भी उनके भेद का कारण है। इसके अतिरिक्त कुछ और बातें भी हैं जो उनमें हीनाधिक रूप में पाई जाती हैं। उनमें से पहले चिन पातों में नीचे नीचे के देवों से ऊपर ऊपर के देव अधिक होते हैं इनका निर्देश करते हैं।

नीचे नीचे के देवों से ऊपर ऊपर के देवों की स्थिति अधिक अधिक होती है यह बात इसी अध्याय के उनतीसवें सूत्र से लेकर चौतीसवें सूत्र तक बतलाई है।

१ स्थिति शान देने और उपकार करने का शक्ति प्रभाव है जो ऊपर ऊपर के देवों में अधिक अधिक पाया जाता है। यद्यपि

२ प्रभाव यह बात ऐसी है तो भी ऊपर ऊपर अभिमान कम होने से वे बसफा उपयोग करते हैं।

इन्द्रियों के द्वारा उनके विषयों का अनुभव करना सुख है। यद्यपि ऊपर ऊपर के देवों का नदी, पर्वत अदबी आदि

१ सुख में विहार करना कमती कमती होता जाता है। देवियों की सख्या व परिग्रह भी कमती कमती होता जाता है तो भी उनकी सुख की मात्रा उत्तरोत्तर अधिक अधिक होती है।

शरीर, वस्त्र और आभरण आदि की छटा रहती है। ऊपर ऊपर के

४ युति "देवों का शरीर छोटा होता जाता है, वस्त्र और आभरण भी कम कम होते जाते हैं पर इन सभी

दीप्ति उत्तरोत्तर अधिक अधिक होती जाती है।

किस देव के कौन सी लेश्या है यह अगले पादसर्षे सूत्र में बतलाया है। उससे स्पष्ट हो जाता है कि ऊपर ऊपर

५ लेश्याविशुद्धि के देवों की लेश्या निर्मल होती जाती है। इसी प्रकार समान लेश्यावालों में भी नीचे के देवों से ऊपर के देवों की लेश्या विशुद्ध होती है।

मान कषाय के उद्य से उत्पन्न हुआ अहङ्कार अभिमान यहल्लाता है। त्रिविध प्रभाव, शक्ति आदि के निमित्त से अभिमान पैदा होता है। पर ऊपर ऊपर के देवों में कषाय घटती हुई होने के कारण अभिमान भी घटता हुआ ही है।

इनके सिवा कुछ बात और है जो देवा में विरोध रूप से पाई जाती है। सुज्ञासा इस प्रकार है—
उच्छ्वास आदि का वर्णन यों तो जिस प्रकार मनुष्य और त्रिपक्ष आसो पक्षवास लेते हैं वैसे देव भी लेते हैं। किन्तु उनके आसोपक्षवास के कालमान में अन्तर है।

उनके आसोपक्षवास का साधारणतः यह नियम है कि जिनकी आयु जितने सागरोपम की होती है वे उतने पक्षवाद आसोपक्षवास लेते हैं। उदाहरणार्थ जिनकी आयु एक सागरोपम की है वे एक पक्ष में आसोपक्षवास लेते हैं। जिनकी आयु दो सागरोपम का है वे दो पक्ष में आसोपक्षवास लेते हैं। आगे आगे इसी हिसाब से इसका कालमान बढ़ता जाता है।

आहार तो देव भी करते हैं। पर उनका आहार मनुष्य और त्रिपक्ष सरीरान होकर मानसीक माना गया है।
आहार विषयक विकल्प के हावे लो उनके कण्ठ से अमृत सरता है जिससे उनका मृति हो जाती है।

देवलोक में या देवों द्वारा कुछ ऐसी बातें और होती हैं जो आश्चर्यजनक प्रतीत होती हैं। बहुतों का क्याल है कि ये सब पुण्य के प्रभाव से होती हैं। जैसे, बौद्धिक के पक्ष कल्याणक के समय देवकी आसन का कम्पायमान होना, जन्मकल्याणक के समय बिना पञ्चाये यात्रा का वजना, जन्म से १५ महीने पहले कुबेर द्वारा रातों की वर्षा का किया जाना।

करते हैं उतना ऊपर के देव नहीं। साधारणतया सोलहव स्वर्ग तक के देव तीसरे नरक तक जाते हैं। तीसरे नरक से आगे न कोई देव गया है और न कोई देव जायगा ऐसा नियम है।

द्वार का शरीर वैक्रियिक हाता है इसलिये वे अपनी इच्छानुसार उसे छोटा बड़ा जैसा चाहें कर सकते हैं। तीर्थंकर के जन्मोत्सव के समय जो एक लाख योद्धा के हाथी का कथन आता है सा वह वैक्रियिक ही रहता है। तब भी गाँचे नीचे के देवों के शरीर की ऊँचाई से ऊपर ऊपर के देवों की ऊँचाई घन्टी गई है। शरीर की ऊँचाई पहले दूसरे स्वर्ग में सात हाथ की, तीसरे चौथे स्वर्ग में छह हाथ की पाँचवें से आठवें स्वर्ग तक पाँच हाथ की, नौवें से बारहवें स्वर्ग तक चार हाथ की आनंत प्राणत में साढ़े तीन हाथ की, आरण्य अभ्युत में तीन हाथ की, अधो प्रवेयक में ठाढ़े हाथ की, मध्य प्रवेयक में दो हाथ की, उपरिम प्रवेयक में ढेढ़ हाथ की और अनुदिश तथा अनुत्तर म एक हाथ की है। इसी प्रकार ऊपर ऊपर के देव विक्रिया भी कमता कमती करते हैं।

पहले स्वर्ग में बत्तीस लाख, दूसरे में अट्ठाईस लाख, तीसरे में बारह लाख, चौथे में आठ लाख, पाँचवें से छठे में मिलकर चार लाख सातवें से आठवें में मिलकर पचास हजार, नौवें से दसवें में मिल कर बत्तीस हजार, ग्यारहवें से बारहवें में छह हजार, तेरहवें से लेकर सोलहवें तक चार से सात सौ, अधो प्रवेयक में एक सौ ग्यारह, मध्य प्रवेयक में एक सौ सात उपरिम प्रवेयक में एकानवै, अनुदिश में नौ और अनुत्तर में पाँच विमान हैं। इसी प्रकार इन विमानों की लम्बाई, चौड़ाई व ऊँचाई भी ऊपर ऊपर कमती होती गई है। इसी से स्पष्ट है कि ऊपर ऊपर के देवों का परिग्रह घटता गया है।

मान कषाय के सद्य से उत्पन्न हुआ अहङ्कार अभिमान कहलाता है। स्थिति, प्रभाव, शक्ति आदि के निमित्त से अभिमान पैदा होता है। पर ऊपर ऊपर के देवों में कषाय घटती हुई होने के कारण अभिमान भी घटता हुआ ही है।

इनके सिवा कुछ बातें और हैं जो देवों में विरोध रूप से पाई जाती हैं। सुलासा इस प्रकार है—
 उच्छ्वास आदि का वर्णन यों तो जिस प्रकार मनुष्य और तिर्यच आसो-च्छ्वास लेते हैं वैसे देव भी लेते हैं। किन्तु उनके आसोच्छ्वास के कालमान में अन्तर है।

उनके आसोच्छ्वास का साधारणतः यह नियम है कि जिनकी आयु चित्तने सागरोपम की होती है वे चतन पक्षबाद आसोच्छ्वास लेते हैं। उदाहरणार्थ जिनकी आयु एक सागरोपम की है वे एक पक्ष में आसोच्छ्वास लेते हैं। जिनकी आयु दो सागरोपम की है वे दो पक्ष में आसोच्छ्वास लेते हैं। आगे आगे इसी हिसाब से इसका कालमान बढ़ता जाता है।

आहार तो देव भी करते हैं। पर उनका आहार मनुष्य और तिर्यचा सरीखा न होकर मानसीक माना गया है।
 २ आहार आहार विषयक विकल्प के हाते ही उनके कण्ठ से अमृत भरता है जिससे उनका वृद्धि हो जाती है।

देवलोक म या देवों द्वारा कुछ ऐसी बातें और होती हैं जा आश्चर्य जनक प्रतीत होती हैं। बहुतों का ख्याल है कि ये सब पुण्य के प्रभाव से होती हैं। जैसे, तीर्थंकर के पच कल्याणक के समय देवोंकी आसन का कम्पायमान होना, जगत्कल्याणक के समय बिना बजाये बाजों का बजना, जन्म से १५ महीने पहले कुबेर द्वारा राजों की वर्षा का किया जाना।

यहाँ विचारणीय यह है कि क्या ये सब बातें पुण्य के प्रभाव से होती हैं ? यदि यही मान लिया जाय कि ये सब बातें पुण्य के प्रभाव से होती हैं तो इन सब के होने में किसका पुण्य कारण है ? भावी तीर्थंकरका पुण्य तो कारण माना नहीं जा सकता, क्योंकि कि सभी भावी तीर्थंकरों का सद्भाव स्वर्ग में न होकर कुल का नरक में भी होता है जिसके एक भी पुण्य प्रकृति का उदय नहीं पाया जाता है। देवों के पुण्योदय से भी इन सब कामों का होना मानना उचित नहीं, क्योंकि कि एक तो अन्य के पुण्य से अ-य को इसका फल नहीं मिल सकता। दूसरे जितने भी कर्म हैं उनमें से जावबिपाकी कर्म तो जोयगत भावी के होने में निमित्त हैं और पुद्गल विपाकी कम शरीर, वचन मन और आसोच्छ्वास के होने में निमित्त हैं। इनके सिवा ऐसा एक भी कम शेष नहीं पचता जिसका कुछ काम माना जा सके। इस लिये तीर्थंकर के पञ्चकल्याणक के समय देवों की आसन का कम्पायमान होना आदि को पुण्य कर्म का काम मानना उचित नहीं है।

तो फिर ये किसके काम हैं यह प्रश्न खड़ा ही रहता है तो इसका यह उत्तर है कि देवा द्वारा रत्नों का वर्षा व समवसरण की रचना का किया जाना आदि जितने भी देवकृत काम हैं वे सब भक्तिवश आकर वेध करते हैं इस लिये इनका मुख्य कारण देवों का धर्मानुराग और भक्ति है किसी का कर्म नहीं। और देवों की आसन का कम्पायमान होना आदि जितने भी काम हैं जिनके होने में देवों का धर्मानुराग और भक्ति निमित्त नहीं है जो कि प्राकृतिक होते हैं उनका नियोग ही ऐसा है। जिस प्रकार यह प्राकृतिक नियम है कि एक अवसर्पिणी या छत्सपिणी में २४ तीर्थंकर, १२ चक्रवर्ती, ९ नारायण और ९ प्रतिनारायण ही होंगे अधिक या कम नहीं, उसी प्रकार यह भी प्राकृतिक नियम है कि जिस समय भगवान का जन्म होगा उस समय अपने आप भग्ना

नाद आदि शब्द होने खोगा आदि । इसमें कर्म को निमित्त मानना उचित नहीं है।

वैयानिकों में लेखा विचार—

पीतपद्मशुक्लरया दिनिशेषेषु ॥ २२ ॥

हो, तीन युगलों में और शेषमें क्रम से पीत, पद्म और शुक्ललेखा वाले देव हैं।

पहले चार स्वर्गों में पीत लेखा होता है। पाँचवें से, दसवें तक के तीन पद्म युगलों में पद्म लेखा और ग्यारहवें कल्प से सूर्यार्धसिद्धितक के दशों में शुक्ल लेखा होती है। यद्यपि तीसरे और चौथे कल्प में पद्म, नौवें और दसवें कल्प में शुक्ल तथा ग्यारहवें और बारहवें कल्प में पद्म लेखा भी हावी है पर उसके कथन करने की सूत्र में विषय नहीं की है ॥ २२ ॥

कल्पों की गणना—

प्राग्वैयकेभ्यः कल्पाः ॥ २३ ॥

प्राग्वैयकों से पूर्व तक पक्ष है।

जिनमें इन्द्र सामानिक और आयक्षिरा आदि रूप से देवों के विभाग की कल्पना है वे कल्प कहलाते हैं। यद्यपि यह कल्पना अन्य निष्कार्यों में भी है पर रुद्धि यह सदा अन्यत्र प्रयुक्त नहीं है। ये कल्प प्राग्वैयक से पहले तक ही हैं चा स्थानों की अपेक्षा सातह है और इन्द्रों की अपेक्षा बारह है। स्थान सातह पहले गिना ही आये हैं। इन्द्र प्रथम चार और अन्त के चार कल्पों के चार चार हैं। तथा मध्य के आठ कल्पों में दो दो कल्पों का एक एक है। इस प्रकार इन्द्रों की

७ इस विषयकी विगण जानकारी के लिये इसीका आठवां अध्याय देखिये।

अपेक्षा बारह कल्प हुए । इसी अध्याय के तीसरे सूत्र में इहीं बारह भेदों का उल्लेख किया है और चत्तीसवें सूत्रमें स्थानों की अपेक्षा सोलह नाम गिनाये हैं । प्रवेयक से लेकर आगे के सभी कल्पातीत हैं, क्या कि उनमें इन्द्र, सामानिक आदि की कल्पना नहीं है ।

लौकान्तिक देवों का बयान—

ब्रह्मलोकालया लाकान्तिका ॥ २४ ॥

सारस्वतादित्यवन्द्यरुणगर्दतोयतुपितान्यागधारिष्टाथ ॥ २५ ॥

ब्रह्म लोक ॥ लौकान्तिक देवों का आलय निवास स्थान है ।

सारस्वत, आदित्य, वह्नि, अरुण, गर्दतोय, तुपित, अन्याबाध और अरिष्ट ये लौकान्तिक हैं ।

लौकान्तिक शब्द में लोक शब्द से ब्रह्मलोक लिया गया है और अन्त शब्द का अर्थ कोना या निकट है । इससे यह अर्थ हुआ कि जो ब्रह्मलोक के निकट चारों ओर निवास करते हैं वे लौकान्तिक देव हैं । अथवा लोक का अर्थ ससार है, इसलिये यह अर्थ हुआ कि जिनका ससार निकट है वे लौकान्तिक देव हैं । ये सभी एक भव धारण करके मोड़ जाते हैं, इसलिये निकट ससारी हैं । लौकान्तिक देव विषयों से विरत रहते हैं इसलिये देवर्षि कहलाते हैं । ये इन्द्र आदि की कल्पना से भी रहित हैं और तीथकरके निष्कमण—दोहा यज्ञ्याणक के समय आकर व हें प्रतिशोधित करने का अपना आचार पालन करते हैं । अन्य समय में ये अपने स्थान पर ही रहते हैं ।

लौकान्तिक देवों के मुख्य आठ भेद हैं । जिनमें से सारस्वत पूर्वा-त्तर अर्थात् ईशान कोण में, आदित्य पूर्व दिशा में, वह्नि पूव दक्षिण अर्थात् आग्नेय कोण में, अरुण दक्षिण दिशा में, गर्दतोय दक्षिण पश्चिम अर्थात् नैऋत्य कोण में, तुपित पश्चिम दिशा में, अन्याबाध

परिधमात्तर अथान् वायव्य कार में क्या करने का विधान है। इनके अतिरिक्त सोलह प्रकार के होत्र विधानों का भी उल्लेख आठा के मध्य में रहते हैं। सामन्त और अग्नि के अन्वयाभ और सूर्याभ रहते हैं। अग्नि और सूर्य के अन्वयाभ और सत्याभ रहते हैं। वह्नि और अग्नि के अन्वयाभ और सौम्य रहते हैं। अरुण और गङ्गा के नाम से होत्र विधान चर रहते हैं। तृतीय और तुषित के मध्य में अन्वयाभ रहते हैं। तुषित और अन्वयाभ के मध्य में अन्वयाभ सर्वरक्षित रहते हैं। अन्वयाभ और अग्नि के नाम से अन्वयाभ वसु रहते हैं। तथा अग्नि और सात्त्विक के मध्य में अन्वयाभ विरह रहते हैं।

इन सोलह भेदों का अन्वयाभ आठ भेदों में ही बतलाने का प्रयत्न उनका प्रत्यक्ष अस्तित्व दिखाने के लिए सूत्र में 'अ' शब्द से है ॥ २४-२५ ॥

अनुत्तर विमान क दोहो क विधान मन्त्र नियम—

विजयादिषु द्विचरमा ॥ २६ ॥

विजयादिक में देव द्विचरम होते हैं।

विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और मन्त्र-विजय के अन्वयाभ विनयादिक हैं। इनमें से सर्वोपसिद्धि का उद्देश्य मन्त्र-विजय में रहनेवाले देव द्विचरम हैं अर्थात् वे द्विचरम मन्त्र-विजय से मनुष्य जन्म लेकर मोक्ष जाते हैं। यथा—विजय-विजय-विजय से च्युत होकर मनुष्य जन्म, अनुत्तर मनुष्य पदों के अन्वयाभ अनुत्तर विमाना में देव जन्म, अन्तर देव पदों के अन्वयाभ जन्म और अन्त में—यथा जन्म से मोक्ष। मन्त्र-विजय के अन्वयाभ

एक भवावतारी होते हैं, अर्थात् वे वहाँ से च्युत होकर मनुष्य होते हैं और उसी भव से मोक्ष चले जाते हैं ।

शका—सूत्र में द्विचरमत्ता किसकी अपेक्षा से दी है ?

समाधान—मनुष्य भव की अपेक्षा से । अर्थात् निजयादिक से अधिक से अधिक दो बार मनुष्य होकर ज्ञान मोक्ष हा जाता है यह इनका तात्पर्य है ।

शका—कौन-कौन निजयादिक के देव मनुष्य होते हैं । अनन्तर सौधम और पेशान रूप में देव होते हैं । अनन्तर मनुष्य होते हैं फिर निजयादिक में देव होते हैं और अन्त में वहाँ से च्युत होकर मनुष्य होते हैं तब वहाँ मोक्ष जाते हैं । इस प्रकार इस निधि से निवार करने पर मनुष्य के तीन भव हो जाते हैं इसलिये मनुष्य भव की अपेक्षा द्विचरमत्ता वहाँ ठहरता ?

समाधान—तब भी निजयादिक से तो दो बार ही मनुष्य जन्म लेना पड़ता है, इसलिये पूर्वाक्त कथन यन जाता है । ऐसा जीव यद्यपि मध्य में एक बार अव्यक्त्व में हो आया है पर सूत्रकार ने यहाँ उसकी विषयता नहीं की है । उनकी दृष्टि यही वस्तुतः की रही कि निजयादिक से अधिक से अधिक दो बार मनुष्य होकर जीव मोक्ष जाता है ।

शका—नौ भवेयक तक के देवों के लिये भी मोक्ष जाने का कोई नियम है ?

समाधान—नौ भवेयक तक अभव्य जीव भी पैदा होते हैं । इसलिये वहाँ तक के देवों के लिये मोक्ष जाने का कोई नियम नहीं है ॥ २६ ॥

तिर्यचो का स्वरूप—

औपपादिकमनुष्येभ्यः शेषास्ति यग्यो नयः ॥ २७ ॥

औपपादिक और मनुष्यों के सिवा शेष सब ससारी जीव तिर्यचयोनिवाले हैं।

तिर्यचों का अनेक जगह वर्णन आ चुका है पर वहाँ यह नहीं बतलाया गया कि तिर्यच तीन हैं। इस सूत्र द्वारा यही बतलाया गया है। उपपाद जन्म से देव और नारक पैदा होते हैं यह पहले बतला आये हैं। आर्य और श्लेच्छ इस प्रकार मनुष्य दो प्रकार के हैं यह भी पहले बतला आये हैं। इन तीन गतियों के प्राणिया को छोड़कर बितने ससारी जीव शेष बचते हैं वे सब तिर्यच हैं। ये देव, नारक और मनुष्या के समान केवल पञ्चेन्द्रिय न होकर एनेन्द्रिय आदि के भेद से पाँच प्रकार के होते हैं। ये चादर और सूक्ष्म दो प्रकार के होते हैं। इनमें से चादर तिर्यच आधार से ही रहते हैं और सूक्ष्म तिर्यच सब लोक में पाये जाते हैं। किन्तु इतनी विशेषता है कि ये भेद एनेन्द्रिय तिर्यचों के ही हैं। वा इन्द्रिय से लेकर शेष मत्र तिर्यच चादर ही होते हैं। २७।

भवनवासियों की उत्कृष्ट स्थिति का वर्णन—

स्थितिरसुरनागसुपणाद्वीपशेषाणां सागरोपमत्रिपत्योपमार्द्ध-
हानमिता । २८ ।

असुरकुमार, नागकुमार, सुपणकुमार, द्वीपकुमार और शेष भवनवासियों की स्थिति क्रम से एक सागरोपम, तीन, ढाई, दो और डेढ़ पत्योपम है।

आगे सैंतीसवें सूत्र में सब भवनवासियों की जघन्य स्थिति बतलाई है इसलिये इस स्थिति को उत्कृष्ट समझना चाहिए। यद्यपि यह स्थिति सामान्य से असुरकुमार आदि अवान्तर भेदा का बतलाई है तो भी यह उक्त अवान्तर भेद में दक्षिण दिशा के इन्द्र की जाननी चाहिए। अर्थात् असुरकुमार के दक्षिण दिशा के इन्द्र की स्थिति

एक सागरोपम को होती है। इसी प्रकार शेष नौ भेदों के लिये दिशा के द्वा की तीन पल्य आदि स्थिति जान लेना चाहिये। किन्तु इसी स्थिति का साधिक कर देन पर वह उत्तर दिशा के द्वा की ही जातो है इतना यहाँ विशेष जानना चाहिये। इन अमुरकुमार आदि के शेष सामानिक आदि भेदों की स्थिति लोकानुयोग के प्रत्या से जान लेना चाहिये। सूत्र में ऐसे भेद की विग्रहा न करके स्थिति कही गई है। फिर भी यह किसके प्राप्त होती है यह व्याख्यान विशेष से ही जाना जाता है। २८।

वैमानिकों की उत्कृष्ट स्थिति—

सौधर्मशानयो सागरोपमे अधिके। २९।

सानत्कुमारमाहन्द्रयो सप्त। ३०।

त्रिसप्तनवैकादशत्रयोदशपञ्चदशभिरधिकानि तु। ३१।

आरणाच्युतादूर्ध्वमेककेन नवसु ग्रैवेयकेषु विजयादिषु सर्वा
र्थमिदौ च। ३२।

सौधर्म और ऐशान में कुछ अधिक दो सागरोपम स्थिति है।

सानत्कुमार माहन्द्र में कुछ अधिक सात सागरोपम स्थिति है।

ब्रह्म त्रिंशत्तर युगल से लेकर प्रत्येक युगल में क्रम से साधिक तीन से अधिक सात सागरोपम, साधिक सात से अधिक सात सागरोपम, साधिक नौ से अधिक सात सागरोपम, माधिक ग्यारह से अधिक सात सागरोपम, तेरह से अधिक सात सागरोपम और पन्द्रह से अधिक सात सागरोपम प्रमाण स्थिति है।

आरण्य अच्युत के ऊपर नौ ग्रैवेयक में से प्रत्येक में, नौ अनुदिश में, चार विजयादिक में एक एक सागरोपम अधिक स्थिति है और सबाधसिद्धि में पूरी तत्तास सागरोपम प्रमाण स्थिति है।

वैमानिकों की आगे ३३ और ३४ व सूत्र में जघन्य स्थिति वत-

छाई जायगी इससे ज्ञात होता है कि यह उत्कृष्ट स्थिति है। पहले स्वर्ग में सामान्यत उत्कृष्ट स्थिति दो सागरोपम की हानी है। किन्तु घातायुष्क सम्यग्दृष्टि जीव यदि इन कल्पों में पैदा होता है तो उसकी स्थिति दो सागर से कुछ अधिक होती है, इसी से इन दोनों कल्पों की उत्कृष्ट स्थिति दो सागरोपम से कुछ अधिक रहा है।

शका—घातायुष्क सम्यग्दृष्टि का क्या मतलब है ?

समाधान—जिसके देवायु का अधिक स्थिति बन्ध और पश्चात् सकलेशरूप परिणामों से उसका स्थितिघात ये दोनों क्रियाय सम्यग्दर्शन के सद्भाव में होती है वह घातायुष्क सम्यग्दृष्टि कहलाता है। मतलब यह है कि जिस सम्यग्दृष्टि ने विशुद्ध परिणामों के निमित्त से देवायु का अधिक स्थिति बन्ध किया किन्तु पश्चात् परिणामों में सकलेश यह जाने से उस ज़ांभी हुई स्थिति का घात भी किया वह घातायुष्क सम्यग्दृष्टि कहलाता है।

ऐसा नाव यदि प्रथम कल्प युगल में उत्पन्न होता है तो वहाँ उसको अन्तमुहूर्त कम ढाई सागरोपम तक उत्कृष्ट स्थिति पाई जाती है। आगे छठे कल्प युगल तक अपनी अपनी स्थिति का यही व्यवस्था नानता चाहिये। क्योंकि घातायुष्क सम्यग्दृष्टि जीव वही तक उत्पन्न होता है। इस प्रकार दूसरे कल्प युगल में सात सागरोपम से कुछ अधिक, तीसरे कल्प युगल में दस सागरोपम से कुछ अधिक, चौथे कल्प युगल में चौदह सागरोपम से कुछ अधिक पाँचवें कल्प युगल में सोलह सागरोपम से कुछ अधिक और छठे कल्पयुगल में अठारह सागरोपम से कुछ अधिक उत्कृष्ट स्थिति प्राप्त होता है। पष्ठ कल्पयुगल से आगे अर्थात् तेरहवें आदि कल्प में घातायुष्क सम्यग्दृष्टि जाव नहीं उत्पन्न होता इसलिये वहाँ कुछ अधिक स्थिति न बढ़कर पूरे सागरोपमों द्वारा स्थिति रुकी गई है। ३१ व नम्बर के सूत्र में आये हुए 'तु' पद से यह विशेषता व्यक्त होती है।

इस प्रकार सातव कल्पयुगल म तीस सागरोपम और आठव कल्प युगल म बाइस सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति होती है । इसके आगे ना प्रवेयक मे से प्रत्येक म एक-एक सागरोपम स्थिति बढ़कर अंतिम प्रवेयक मे इकतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति प्राप्त होती है । तथा ना अनुदिशों म वत्तीस सागरोपम और चार अनुत्तरों मे तेतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति होती है । सर्वार्थसिद्धि मे पूरी तेतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति है । ३६-३७ ।

विमानों की जघन्य स्थिति—

अपरा पल्योपममधिकम् । ३३ ।

परत परत पूर्वा पूर्वाग्निन्तरा । ३४ ।

प्रथम कल्पयुगल में जघन्य स्थिति साधिक एक पल्योपम की है ।

तथा पूर्व पूर्व की उत्कृष्ट स्थिति अनंतर अनन्तर की जघन्य स्थिति है ।

प्रस्तुत दो सूत्र मे दो घात बतलाइ गई हैं । प्रथम यह कि प्रथम कल्पयुगल में जघन्य स्थिति साधिक एक पल्योपम है और दूसरी यह कि पहले पहले का उत्कृष्ट स्थिति उसके आगे आगे की जघन्य स्थिति है । इसका यह अभिप्राय है कि प्रथम कल्पयुगल की उत्कृष्ट स्थिति दूसरे कल्पयुगल में जघन्य स्थिति है । तथा दूसरे कल्पयुगल की उत्कृष्ट स्थिति तीसरे कल्पयुगल में जघन्य स्थिति है । इसी प्रकार चार अनुत्तर विमानों तक समझना चाहिये । अर्थात् नौ अनुदिश विमानों की उत्कृष्ट स्थिति विजयादिक चार अनुत्तर विमानों की जघन्य स्थिति है । सर्वार्थसिद्धि में जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति का भेद ही नहीं है, इसलिये उसको जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति नहीं बतलाई ।

शङ्का—सूत्र से यह कैसे जाना कि सर्वार्थसिद्धि मे जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति नहीं होती ?

समाधान—३२व सूत्र में 'सर्वार्थसिद्धौ' यह पाठ अलग रखा है, इससे ज्ञात होता है कि सर्वार्थसिद्धि में जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति नहीं होती।

शङ्का—क्या पूर्व पूर्व की उत्कृष्ट स्थिति ही आगे आगे की जघन्य स्थिति होती है या उसमें कुछ विशेषता है ?

समाधान—पूर्व पूर्व की उत्कृष्ट स्थिति में एक समय मिलान पर आगे आगे की जघन्य स्थिति होती है। उदाहरणार्थ—तीरह्व और बीरह्व कल्प की उत्कृष्ट स्थिति तीस सागरोपम है। इसमें एक समय मिला दान पर वह पन्द्रह और सोलह कल्प की जघन्य स्थिति होता है।

शङ्का—यह विशेषता सूत्र में क्यों नहीं कहा ?

समाधान—अति सूक्ष्म होने से इसे सूत्र में नहीं कहा।

नारकों की जघन्य स्थिति—

नारकाणां च द्वितीयादिषु । ३५ ।

दशार्णसहस्राणि प्रथमायाम् । ३६ ।

दूसरा आदि भूमिया में नारकों की पूर्व पूर्व की उत्कृष्ट स्थिति ही अनन्तर का जघन्य स्थिति है।

पहली भूमि में दस हजार वर्ष जघन्य स्थिति है।

पहले चोत्तोरस्य सूत्र में दशों का जघन्य स्थिति का जा क्रम प्रकटला आव है वही क्रम यहाँ द्वितीयादि भूमिया में नारकों की जघन्य स्थिति का है। अर्थात् पहली भूमि की एक सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति दूसरी भूमि में जघन्य स्थिति है और दूसरी भूमि को तीन सागरापम उत्कृष्ट स्थिति तीसरी भूमि में जघन्य स्थिति है। इसी प्रकार सातवीं भूमि तक जघन्य स्थिति जान लेना चाहिये। किंतु इससे पहली भूमि में नारकों की जघन्य स्थिति ज्ञात नहीं होता, अतः उसका ज्ञान

कराने के लिये अलग से सूत्र रचा है। पहली भूमि में नारको का जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण है। ३५ ३६।

भवनवासियों की जघन्य स्थिति—

भवनेषु च । ३७ ।

उसा प्रकार भवनवासियों की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण है।

भवनवासियों के प्रत्येक अवान्तर भेद की उत्कृष्ट स्थिति अष्टादश सूत्र में बतला आया है किन्तु उनकी जघन्य स्थिति बतलाना शेष था जा इस सूत्र द्वारा बतलाई गई है। यह दस हजार वर्ष प्रमाण जघन्य स्थिति भवनवासियों के मध्य अवान्तर भेदों की है यह इस सूत्र का तात्पर्य है ॥ ३७ ॥

व्यन्तरो की स्थिति—

व्यन्तराणां च । ३८ ।

परा पल्योपमधिकम् । ३८ ।

तथा व्यन्तरो की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष है।

और उत्कृष्ट स्थिति साधिक पल्योपम प्रमाण है।

सब प्रकार के व्यन्तरों का जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण और उत्कृष्ट स्थिति साधिक पल्योपम प्रमाण है यह प्रस्तुत सूत्रों का तात्पर्य है। ३८-३९।

ज्योतिष्कों की स्थिति—

ज्योतिष्काणां च । ४० ।

तदष्टभागोऽपरा । ४१ ।

इसी प्रकार ज्योतिष्कों की उत्कृष्ट स्थिति साधिक पल्योपम प्रमाण है।

आर जघन्य स्थिति उनको उत्कृष्ट स्थिति का आठवाँ भाग प्रमाण है।

ज्योतिष्का के पाच भेद हैं चन्द्र, सूर्य, ग्रह, नक्षत्र और प्रकीर्णक तारका। इनमें से चन्द्र की स्थिति एक लाख वर्ष अधिक एक पल्योपम प्रमाण है। सूर्य का स्थिति एक हजार वर्ष अधिक एक पल्योपम प्रमाण है। ग्रहा में शुक्र की साठ वर्ष अधिक एक पल्योपम प्रमाण है। गुरु की पल्योपम प्रमाण है। बुध, मङ्गल और शनि आदि शेष ग्रहों की आधा पल्योपम प्रमाण है। तारका और नक्षत्रों को उत्कृष्ट स्थिति पल्योपम का चौथा भाग प्रमाण है और मन्त्रों की जघन्य स्थिति पल्योपम का आठवाँ भाग प्रमाण है ॥४० ४१॥

लौकान्तिकों की स्थिति—

लौकान्तिकानामष्टौ सागरोपमाणि सर्वेषाम् । ४२ ।

सब लौकान्तिकों की स्थिति आठ सागरोपम प्रमाण है।

अब तक दृष्टा के सब भेद प्रभेदों की स्थिति का निवेश तो किया किन्तु लौकान्तिक दृष्टों की स्थिति नहीं बतलाई, इसलिये प्रकृत सूत्र द्वारा उसका निवेश किया गया है। सब लौकान्तिक दृष्टों की स्थिति आठ सागरोपम प्रमाण होती है यह इस सूत्र का भाव है। इनमें स्थिति का जघन्य और उत्कृष्ट भेद नहीं पाया जाता ऐसा यहाँ जानना चाहिये। ४२ ।

पाचवा अध्याय

मात तत्त्वा म से नीय तत्त्व का निरूपण दूसरे अध्याय से लेकर पाच अध्याय तक किया। अब इस अध्याय में अजाय तत्त्व का निरूपण करते हैं।

अजीवास्तिकायके भेद—

अजीवकाया वर्माधिर्माकाशपुद्गला । १ ।

धमास्तिकाय, अधमास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय ये चार अजीवकाय हैं।

अजीव शब्द जीव शब्द का निये उपरक है, जो जीव नहीं वह अजीव इसका यह अभिप्राय है कि पहले उपयोग का जीव का लक्षण कहा है वह जिसमें नहीं पाया जाता वह अजाय है। इस प्रकार जीव के लक्षण का उद्भवन करने से अजीव का लक्षण अपन आप फलित हो जाता है, इसलिये सूत्रकार ने अजीव का लक्षण न कहकर सध प्रथम उसके भेद गिनाए हैं।

सूत्रकार ने अजाय शब्द के साथ काय शब्द भी जोड़ा है। इस शब्द से प्रदशा का बहुत्व जाना जाता है। इसका यह मतलब है कि सूत्रकार ने यहाँ उन अजीव पदार्थों को गिनाया है जो शरीर के समान बहुप्रदशी होते हैं। अजीवों में ऐसे मूल पदार्थ चार हैं—वमास्तिकाय, अधमास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय। अस्तिकाय का मतलब है बहुप्रदशी भावात्मक पदार्थ। धमादिक ये चारों द्रव्य एक प्रदेशरूप न होकर प्रदशा के प्रचय रूप हैं इसलिये तो कायवाले हैं और भागरूप हैं इसलिये अस्ति पदवाच्य हैं। इसीसे ये अस्तिकाय कहलाते हैं। यद्यपि पुद्गल द्रव्य मूलतः एक प्रदशरूप है

प्रदेशों के प्रचयरूप नहीं फिर भी उसके प्रत्येक अणु ने प्रचयरूप की शक्ति है, इसलिये उसकी परिगणना भा अन्विकल्पादि से हो जाती है।

काल अथवा तत्त्व होकर भी कायवाला नहीं है इसलिये उसकी परिगणना नहीं की गई है।

इन चार अस्तिकायों में से दशानान्तरा में आकाश तत्त्व उल्लेख मिलता है। सारथ, याग, न्याय और वैशेषिक दर्शन आस्तिक दर्शनों में आकाश तत्त्व को स्वीकार किया है। इन तत्त्व को भी इन दर्शनों ने स्वीकार किया है सहायक तत्त्व परमाणु आदि रूप से नामालेख करते हैं। हिन्दू दर्शन में अवमास्तिकाय को अथर्वसिद्धि भी दशानान्तरा में स्वीकार किया है पर इससे इनके अस्तित्व का अर्थ नहीं निकाला जा सकता क्योंकि लोकात्म्य का विभाग और गति स्थिति का अर्थ नहीं होता इससे इनका अस्तित्व जाना जाता है।

आधुनिक वैज्ञानिकों ने अनुसन्धान से यह सिद्ध होतो है। गति, स्थिति और अवगाहन के अर्थ में अनेक भिन्न भिन्न तत्त्वों को स्वीकार करने में अनेक प्रयत्न हुए हैं। इसके परिणाम स्वरूप व तेनोवाहा इकाई (unit) क्षेत्र (field) और आकाश (ether) तत्त्वों के अत्यन्त रूपसे स्वीकार करने लगे हैं। आकाश स्थानाय माना जा सकता है। अनेक तत्त्वों में अनुसन्धान होकर जो निष्पत्ति निकली है, वह यह दिया जाता है।

ईश्वर का अर्थ

तजोयाही ईश्वर सम्पूर्ण वास्तविकता है जो अनेक रूपों में व्यक्त होकर गति का मान्य है।

अनुमन्यान् के समय वैज्ञानिका का ध्यान इस प्रकार के तेजोवाही माध्यम को आर गया था और उन्होंने उस समय ईथर में पौद्गलिक गुणों की कल्पना की थी। ईथर में पौद्गलिक गुण आकार स्थापकत्व (rigidity) आदि होते हैं इस सिद्धान्त के अनुसार यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रकाश तरंगों को विभिन्न दिशाओं में होनेवाली गति पर ईथर आर पृथिवी का सापेक्ष गति (relative motion) के कारण प्रभाव पड़ना चाहिये। किन्तु माइकेलसन मॉर्ले के प्रयोग से यह स्पष्ट है कि प्रकाश तरंगों की गति पर इस प्रकार का कोई प्रभाव लक्षित नहीं होता। इससे स्पष्ट है कि ईथर पौद्गलिक नहीं है।

प्राफेसर एडिंग्टन ने 'नेचर ऑफ फिजिकल वर्ल्ड' पुस्तक में लिखा है कि 'आजकल यह सबसम्मत है कि ईथर किसी भी प्रकार की प्रकृति (matter) नहीं है। तथा प्रकृति से भिन्न होने के कारण उसके गुण भी बिल्कुल निश्चित होने चाहिये। मात्रा (mass) आर आकारस्थापकत्व (rigidity) जैसे गुण भी उसमें नहीं होने चाहिये।' प्राफेसर मैक्सवॉलन 'रेस्टलेस यूनाइटेड' पुस्तक में पृष्ठ ११५ पर लिखा है कि 'माइकेलसन मॉर्ले प्रयोग और सापेक्षवाद के सिद्धांत से यह स्पष्ट है कि ईथर साधारण पार्थिव वस्तुओं से भिन्न होना चाहिये।'।

क्षेत्र (field) का परिचय—

न्यूटन ने विश्व की स्थिरता का कारण गुरुत्वाकर्षण (gravitation) बताया था। इसके विषय में दो बातें थीं। प्रथम तो यह कि न्यूटन ने इसे सक्रिय शक्ति (active force) माना था। किन्तु सापेक्षवाद सिद्धान्त के आविष्कर्ता अलबर्ट आइन्स्टाइन ने यह सिद्ध कर दिया है कि गुरुत्वाकर्षण सक्रिय शक्ति नहीं है। दूसरा

यात यह कि गुरुत्वाकर्षण का कार्यसाधक (agent) पौद्गलिक है अथवा अपौद्गलिक इस विषय में उसने कुछ नहीं कहा था।

वैज्ञानिक लोग अभी तक सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र आदि की स्थिरता का कारण और वस्तुओं के पृथिवी की ओर गिरने का कारण गुरुत्वाकर्षण मानते रहे हैं। वैज्ञानिक प्रयोगों से यह भी आभास मिला है कि गुरुत्वाकर्षण प्रकाश और अन्य विद्युत् चुम्बकीय घटनाओं (electro magnetic phenomena) से सम्बद्ध है। किन्तु अब गुरुत्वाकर्षण और विद्युत् चुम्बकीय शक्ति के कार्य के माध्यम (medium), स्वरूप क्षेत्र (field) का और भी वैज्ञानिकों का ध्यान गया है। हेनशेल्वाड ने एक स्थान पर लिखा है कि हम यह नहीं समझ सकते कि बिना माध्यम के शक्ति द्वारा दूरदर्शी स्थान पर कार्य कैसे किया जा सकता है। इस प्रकार यद्यपि वैज्ञानिकों का ध्यान इस ओर गया है तथा किन्तु इसके गुणों के विषय में उनका कोई निश्चित मत नहीं है। इतना अवश्य है कि नहीं वञ्चते हमसे पौद्गलिक गुण मानने का प्रयत्न किया है वहाँ उनके मार्ग में अनक कठिनाइयाँ आइ हैं। सम्भव है कि भविष्य में वे इसका अपौद्गलिकता को स्वीकार कर लें और इस तरह गति का माध्यम ईश्वर की तरह दिव्यता का माध्यम भी स्वीकार कर लिया जाय।

आकाश का परिचय—

जैन धर्म में बतलाये गये आकाश और वैज्ञानिकों के 'स्पेस' (space) के सिद्धान्त में बहुत कुछ साम्य है। इस विषय में सापेक्षवाद के आचार्य प्रोफेसर एडिंग्टन ने 'द नेचर ऑफ द फिनी कल वर्ल्ड' पुस्तक में पृष्ठ ८० पर लिखा है कि 'सापेक्षवाद के सिद्धान्त के पूर्व वैज्ञानिक लोग आकाश का सामान मानते थे, अनन्त आकाश को किसी न कल्पना भी न का थी। किन्तु सापेक्षवाद कहता है कि यदि आकाश सीमित है तो उसकी सीमा के बाहर क्या है, इसलिये

आकाश अनन्त है या समीप है इस प्रश्न का वह इन शर्दा में उत्तर देता है कि आकाश समीप है किन्तु उसका अन्त नहीं है। अंग्रेजी में इस बात को 'फाइनाइट बट अनबाउन्डेड' (finite but unbounded) शब्दों द्वारा व्यक्त किया जाता है।

आइन्स्टाइन के मतानुसार आकाश (space) की समीपता उसमें रहनेवाली प्रकृति (matter) के निमित्त से है। प्रकृति (पुद्गल) न अभाव में आकाश अनन्त है। १।

उक्त अस्तित्वों में द्रव्यपने की स्वीकारता—

द्रव्याणि । २ ।

धर्मास्तिकाय आदि उक्त चारों द्रव्य हैं।

जो अपना अपनी पर्यायों में द्रवण अर्थात् अन्वय का प्राप्त होता है वह द्रव्य कहलाता है। द्रव्य की द्रव्यता यही है कि वह अपनी त्रिगुण में हीनवाला पर्यायों में व्याप कर रहा है। इन धर्मास्तिकाय आदि में द्रव्य का यह लक्षण पाया जाता है इसलिये इन्हें प्रस्तुत सूत्र में द्रव्य रूप से स्वीकार किया गया है।

पदार्थ न तो कल पयाय रूप ही है और न केवल अनादिनिधन या नित्य ही है किन्तु यह परिवर्तनशील होकर भी अनादिनिधन है। पूर्व सूत्र में जो चार धर्मास्तिकाय आदि गिना आये हैं वे इस प्रकार के हैं यही इस सूत्र का आशय है।

वैरोपिक आदि ने द्रव्यत्व की पृथक् से सामान्य नामका पदार्थ माना है और उसके समवाय सम्बन्ध से प्रायश्चा आदि को द्रव्य स्वीकार किया है किन्तु द्रव्यत्व और पृथिवी आदि द्रव्यों का पृथक् पृथक् सिद्धि न हान से उनका ऐसा कथन करना युक्त प्रतीत नहीं होता। सास्य पुष्प को तो कूटस्थ नित्य मानता है और प्रकृति का परिणामी नित्य। अथ यदि पुष्प को कूटस्थ नित्य माना जाय तो

उसका प्रकृति के साथ संयोग नहीं बन सकता। तथा प्रकृति में परिणामा नित्यता अभी बन सकती है, पर वह उसका स्वभाव मान लिया जाय। किन्तु परिणामा नित्यता यदि प्रकृति का स्वभाव स्वीकार किया जाता है तो मूल प्रकृति का विकार रहित कहना युक्त नहीं ठहरता। बौद्ध परम्परा में केवल सन्तान स्वीकार की गई है जो बिना सन्तानों के घन नहीं सकती। इससे स्पष्ट है कि ये सब मान्यताएँ केवल एक एक दृष्टिकोण या प्रधानता से ही स्वीकार की गई हैं जिससे मूल वस्तु के पूरे स्वरूप पर प्रकाश नहीं पड़ता, इसलिये ऊपर जैत मान्यता के अनुसार वा पदार्थ का परिवर्तन-शील होकर अनादिनिधन बतलाया है वही बतलाना युक्त प्रतीत होता है। २।

जीवों में द्रव्यपने का स्वीकारता—

जीवार्थ । ३।

जीव भा द्रव्य हैं।

द्रव्य का जो स्वरूप पिछले सूत्र में बतलाया आये है वह जीवों में भी पाया जाता है, यही बतलान के लिये प्रस्तुत सूत्र का रचना हुई है। इससे मालूम पड़ता है कि अन्य द्रव्यों से जीव द्रव्य स्वतन्त्र है।

शरा—ऐश्वर्यिक दर्शन में पृथिवी आदि नौ द्रव्य स्वीकार किये हैं, उन्हें चैतन्य दर्शन में द्रव्य रूप से प्रत्यक्ष क्यों नहीं बतलाया है?

समाधान—ऐश्वर्यिक दर्शन में जो नौ द्रव्य माने हैं उनमें से पृथिवी, जल, अग्नि और वायु ये स्वतन्त्र द्रव्य न होकर इनका अन्तर्भाव पुद्गल द्रव्य में हो जाता है, क्योंकि ये पृथिवी आदि एक पुद्गल द्रव्य के विविध प्रकार के परिणामन हैं। इसी प्रकार मन का भी पुद्गल द्रव्य या जीव द्रव्य में अन्तर्भाव हो जाता है। मन दो प्रकार का है—द्रव्यमन और भावमन। उनमें से द्रव्यमन का पुद्गल द्रव्य में

और भावमान का जोड़ द्रव्य में अन्तर्भाव होता है। तथा विशा आकाश स प्रथक् नहीं है, क्योंकि सूर्य के उदयादिक का अपेक्षा से आकाश में पूर्ण परिचय आदि दिशाओं का विभाग किया जाता है। इसलिये वैशेषिक दर्शन में स्पर्शकार किये गये सब द्रव्यों का तैल दर्शन में प्रथक् रूप से स्पर्शकार नहीं किया है।

शका—जिसमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चारों पाये जाते हैं वह पृथिवी है। जिसमें रूप, रस और स्पर्श ये तीन पाये जाते हैं वह जल है। जिसमें रूप और स्पर्श पाया जाता है वह अग्नि है और जिसमें केवल रूप पाया जाता है वह वायु है। इस प्रकार ये स्वतन्त्र रूप से चार द्रव्य सिद्ध होते हैं। इन चारों को एक पुद्गल द्रव्य स्वरूप मानना उचित नहीं है ?

समाधान—ये पृथिवी आदि चिन परमाणुओं से बने हैं उनकी जाति एक है यह वर्तमान विज्ञान से भी सिद्ध है, इसलिये इन चारों को स्वतन्त्र स्वतन्त्र द्रव्य मानना उचित नहीं है। उदाहरणार्थ—वायु को व अन्य वातियों (gases) का द्रव्य रूप में परिणत किया जा सकता है। तरल अवस्था में वायु का रंग हलका नीला होता है। अधिकांश वातियों के तरल रूप में बल के साथ उनमें रस और गन्ध भी पाया जाता है। इसी प्रकार ताप के विषय में वैज्ञानिक प्रयोगों से यह सिद्ध हुआ है कि जब किसी वस्तु में व्यूहाणु उद्वेगन (molecular agitation) अधिक हो जाता है तब उसका ताप बढ़ जाता है और हम गर्मी का अनुभव होने लगता है। यह एक प्रकार की ऊर्जा है और वैज्ञानिक लोग ऊर्जा तथा प्रकृति (पुद्गल) को एक मानते हैं। इससे सिद्ध है कि वायु और अग्नि स्वतन्त्र स्वतन्त्र द्रव्य न होकर पुद्गल की ही अवस्था विशेष हैं। इसी प्रकार जल भी स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है ऐसा समझना चाहिये। वैज्ञानिक दृष्टिकोण से प्रकृति (matter) को ठोस, तरल और वातिरूप माना जाता है।

इस दृष्टि से पृथिवी, जल और वायु स्वयं ही पुद्गल में अन्तर्भूत हो जाते हैं। अग्नि का अतर्भाव तो पहले कर हा आये हैं। इस प्रकार प्रत्येक दृष्टि से विचार करने पर ये पृथिवी आदि चारों एक पुद्गल द्रव्य रूप हैं यह सिद्ध होता है इन्हें सर्वथा स्वतन्त्र मानना उचित नहीं।

दूसरे और तीसरे सूत्र द्वारा धर्मास्तिकाय आदि पाँच द्रव्य हैं यह बतलाया गया है। अथात् द्रव्यत्व की अपेक्षा इन सबमें समानता पाई जाती है यह उक्त कथन का तात्पर्य है। ३।

मूल द्रव्यों का साधर्म्य और वैधर्म्य—

नित्यावस्थितान्यरूपाणि । ४ ।

रूपिणः पुद्गलाः । ५ ।

आ आकाशादकद्रव्याणि । ६ ।

निष्क्रियाणि च । ७ ।

उक्त द्रव्य नित्य हैं, अवस्थित हैं और अरूपी हैं।

पुद्गल रूपा अथात् मूर्त हैं।

उक्त पाँच में से आकाश तक के द्रव्य एक एक हैं।

और निष्क्रिय हैं।

इन चार सूत्रों द्वारा उक्त पाँच द्रव्यों का साधर्म्य और वैधर्म्य निम्नलाया गया है। साधर्म्य से किसी धर्म को अपेक्षा समानता और वैधर्म्य से किसी धर्म की अपेक्षा असमानता ली जाती है। नित्यत्व और अवस्थितत्व ये दो धर्म ऐसे हैं जो उक्त पाँचों द्रव्यों में समान हैं। धर्मास्तिकाय आदि पाँचों द्रव्य नित्य हैं अर्थात् वे कभी भी अपने स्वरूप से च्युत नहीं होते और अवस्थित हैं अर्थात् वे

अपनी म-या का उल्लंघन नहीं करते, यह उक्त कथन का तात्पर्य है। किन्तु उनमें धर्मास्तिकाय आदि चार द्रव्य अर्थात् पुद्गल द्रव्य नहीं। वह तो रूपा है। अमलिये इसकी अपेक्षा धर्मास्तिकाय आदि चार द्रव्या में ही सामान्य पाया जाता है, पुद्गल द्रव्य का वह वैयर्थ्य है। इसी प्रकार पुद्गल में रहनवाला रूपित्य, इन धर्मास्तिकाय आदि द्रव्या का वैयर्थ्य है।

शरा—नित्यत्व और अवस्थितत्व में क्या अन्तर है ?

समाधान—अपने अपने विशेष और सामान्य स्वरूप से कदाचित् भी ज्युत होना नित्यत्व है और द्रव्यों की चितना सत्ता है उसे उल्लंघन नहीं करना अर्थात् नये द्रव्य की उत्पत्ति न हाकर द्रव्य चितन है उतन कायम रहना अवस्थितत्व है। जैसे धर्म द्रव्य अपने गतिहस्तुरात्मक सामान्य धर्म को कभी नहीं छोड़ता, इसलिए वह नित्य है। इस प्रकार सभी द्रव्यों में नित्यत्व घटित कर लेना चाहिये। तथा मय द्रव्य छह हैं इस प्रकार छह रूप सत्ता का कोई भी द्रव्य त्याग नहीं करता इसलिए वे अवस्थित हैं। इसका आशय यह है कि वे अपने अपने स्वरूप में स्थिर रहते हुए भी अन्य वस्तु के स्वरूप को नहीं प्राप्त होते। जैसे अपने स्वरूप में स्थित रहता हुआ भी धर्म द्रव्य कभी भी अधर्मादि अन्य द्रव्यों के स्वरूप को नहीं प्राप्त होता। यहाँ द्रव्या को नित्य कहन से उनका शाश्वतपणा सूचित किया गया है और अवस्थित कहन से परस्पर का असा-र्य्य सूचित किया गया है। अभिप्राय यह है कि धर्मादिक द्रव्य कायम रहते हुये भी उनमें अनन्त प्रकार का परिणामन होता है, इस लिये अवस्थित पण के दन से यह ज्ञात होता है कि धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये न कभी मृत होते हैं और न उपयोग रूप, इसी प्रकार जीव कभी अचेतन नहीं जाता और पुद्गल कभी चेतन तथा अमृत नहीं होता। वे सदा जैसे हैं वैसे ही बने रहते हैं।

शका—धमात्मिक चार द्रव्य अरूपी हैं इसका क्या आशय है ?

समाधान—यद्यपि अरूपी शब्द में रूप पद धरवाचो है तथापि इससे उसके अविनाभावो रस, गन्ध और स्पर्श इन सबका ग्रहण हो जाता है, इसलिये यह अर्थ हुआ कि धमास्तिनाय आत्ति द्रव्य रूप, रस, गन्ध और स्पर्श आदि धर्मा से रहित हैं ॥ ४ ॥

रूप शब्द का अर्थ मूर्ति है। इसलिये पुद्गल रूपी है इसका अर्थ हुआ कि पुद्गल मूर्त है। यहा मूर्ति से रूप, रस, गन्ध और स्पर्श सभी इन्द्रिय प्राण गुणाका ग्रहण होता है। ये सब गुण पुद्गल में पाये जाते हैं इसलिये पुद्गल ही मूर्त है इसे छोड़कर शेष सब द्रव्य अमूर्त हैं।

शका—मूर्त और आकार ये शब्द कभी कभी एक अर्थ में भी आते हैं इसलिये क्या धमादिक द्रव्य अमूर्त के समान आकार रहित भी होते हैं ?

समाधान—वास्तव में आकार शब्द सत्त्वानाचा और स्वरूप-वाचो है। कभी कभी इसका अर्थ वर्ण भा ले लिया जाता है। जब आकार का अर्थ वर्ण लिया जाता है तब तो आकार और मूर्ति शब्द समानार्थक हो जाते हैं। परन्तु इसप्रकार का आकार धमादिक द्रव्या में नहीं पाया जाता इसलिये ये निराकार परिगणित किये जाते हैं। किन्तु जब आकार का अर्थ स्वरूप लिया जाता है तब धमादिक द्रव्य भी साकार रहते हैं, क्योंकि ज्ञान भी अपना अपना स्वरूप है, इसलिये उन्हें सबका आकार रहित नहीं कहा जा सकता है।

शका—यदि ये रूप रसादिक इन्द्रिय प्राण गुण हैं तो परमाणु का भी ग्रहण होना चाहिये, क्या कि इसमें भी ये गुण पाये जाते हैं ?

समाधान—इन्द्रिया स्थूल पुद्गल को ही ग्रहण करती हैं। यतः परमाणु अतिसूक्ष्म होता है इसलिये उसमें रूप रसादिक के रहते हुए

भी उनका इन्द्रियों द्वारा ग्रहण नहीं होता । पर इससे रूप रसादिव की इन्द्रिय प्राप्यता समाप्त नहीं हो जाती है ॥ ५ ॥

धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आमाशास्तिकाय ये तान द्रव्य एक एक हैं । इसका यह अभिप्राय है कि यद्यपि क्षेत्र भेद और भाव भेद आदि को अपेक्षा ये अमरयात और अनन्त हैं पर द्रव्यना अपेक्षा एक एक ही हैं, जीवा और पुद्गला की तरह अनेक नहीं ।

इसी प्रकार ये तीना द्रव्य निष्क्रिय हैं । द्रव्य की यह प्रदेश छुलना स्मक पर्याय जो एक देश से दूसरे देश में प्राप्तिका हेतु हो क्रिया कहलाता है । इस प्रकार की क्रिया से उक्त तीन द्रव्य रहित हैं इसलिये वे निष्क्रिय माने गये हैं । अर्थात् इन तान द्रव्यों का देशान्तर में गमना गमन नहीं होता । इस प्रकार एक द्रव्यत्व और निष्क्रियत्व ये दोनों धर्म धर्मास्तिकाय आदि उक्त तीना द्रव्या का साधर्म्य है और जीवा स्तिकाय तथा पुद्गलास्तिकाय इन दाना द्रव्यों का वैधर्म्य है ।

शका—पर्याय और क्रिया में क्या अन्तर है ?

समाधान—उत्पाद, व्यय और धौव्य ये पर्याय हैं और एक देशसे दूसरे देशको प्राप्त होने में जो चलन चलन होता है वह क्रिया है ।

उत्पाद, व्यय और धौवरूप अनस्थाएँ जहाँ द्रव्या में होती हैं किन्तु क्रिया ससारो जीव और पुद्गल इन दो में ही होता है इसलिये इन दो द्रव्या के सिवा शेष द्रव्योंको निष्क्रिय कहा है ।

शका—यदि धर्मास्तिकाय आदि द्रव्य स्वयं निष्क्रिय हैं तो वे अन्य क्रियावान् जावान् द्रव्याके गमनादि में कारण कैसे हो सकते हैं ।

समाधान—गमनादि में ये निमित्तमात्र है, इसलिये निष्क्रिय होना पर भा इन्हे अन्य द्रव्यों के गमनादि में कारण मान लेने में कोई आपत्ति नहीं है ॥ ६-७ ॥

उक्त द्रव्यों के प्रदेशों की सख्या का विचार—

असख्येया. प्रदेशा धर्माधमेकनीवानाम् ॥ ८ ॥

आकाशस्यानन्ता ॥ ९ ॥

सख्येयासख्येयाश्च पुद्गलानाम् ॥ १० ॥

नाणो ॥ ११ ॥

धर्म, अधर्म और एक जीवके असख्यात प्रदेश होते हैं।

आकाश के अनन्त प्रदेश होते हैं।

पुद्गल द्रव्यके सख्यात, असख्यात और अनन्त प्रदेश होते हैं।

अणुके प्रदेश नहीं होते।

पहले धर्म आदि पांचा द्रव्या को जायगला कह आये हैं और जायगलेका अर्थ है बहुप्रदेशी। परन्तु वहाँ उनके प्रदेशों की सख्या नहीं बतलाई गई है जिसका मतलब यह जाना आवश्यक था, इसलिये प्रस्तुत सूत्रों द्वारा उनके प्रदेशों की सख्या बतलाई गई है।

आकाश के नितने स्थान को एक अविभागी पुद्गल परमाणु रोकता है वह प्रदेश है। इसमें अनन्त पुद्गल परमाणुओं को उद्व और अवद्व दशा में अवकाश देने की योग्यता है। इस हिसाब से गणना करने पर धर्मास्तिसाय, अधर्मास्तिसाय और एक जीव द्रव्यके असख्यात प्रदेश होते हैं। इन द्रव्यों के ये प्रदेश परस्पर में सम्बद्ध हैं। इन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार आकाशास्तिसाय के अनन्त प्रदेश होते हैं। लोकाकाश और अलोकाकाश ये आकाश के दो भेद हैं। नितने आकाश में धर्मादि सब द्रव्य मिलके पाते हैं वह लोकाकाश है और शेष अलोकाकाश। लोकाकाश अलोकाकाश के अन्तर्गत मध्य में स्थित है और इसका आकार पूर्व पश्चिम दिशा में कटि पर दोनों हाथ रखे हुए और पीर फैला कर खड़े हुए पुष्प के समान है।

नम म लोकाकाश के असरयात प्रवेश हैं। प्रस्तुत सूत्र म लोकाकाश और अलाकाकाश यह भेद न करके सामान्य आकाश के प्रदेश बतलाये गये हैं जो कि अनन्त हैं ॥ ८-९ ॥

पुद्गल द्रव्य के प्रवेश इतर द्रव्या के समान निश्चित नहीं हैं, क्या कि मूल म पुद्गल द्रव्य परमाणुरूप है। किन्तु बन्ध के कारण कोई पुद्गल स्वयं सग्न्यात प्रदेशों का होता है, कोई स्वयं असग्न्यात प्रदेशों का होता है, कोई स्वयं अनन्त प्रदेशों का और कोई स्वयं अनन्तानन्त प्रदेशों का होता है।

पुद्गल द्रव्य और इतर द्रव्या म यही अन्तर है कि पुद्गल स्वयं के सग्न्यात, असग्न्यात और अनन्त प्रदेशों के कारण होते हैं, इस लिये उनके प्रवेश उन स्वयं से अलग अलग हो सकते हैं किन्तु अन्य द्रव्या के प्रवेशों का बन्ध प्राकृतिक है इस लिये उनके प्रदेश अपने अपने स्वयं से अलग नहीं हो सकते। कालाणुओं का परस्पर म संयोग तो है किन्तु बन्ध नहीं, इस लिये नितन कालाणु हैं उतने काल द्रव्य बने गये हैं।

जैसा कि पहले बतलाया गया है कि पुद्गल द्रव्य मूल म अणुरूप है उसका विभाग नहीं किया जा सकता, इसलिये अणु के प्रवेश नहीं होते यह कहा है। इसके मध्य म अन्यत्र लिखा है कि 'जिसका आदि, अन्त और मध्य नहीं पाया जाता, जिसे इन्द्रिया से नहीं ग्रहण किया जा सकता और जो अप्रवेश्य है, अध्यात् एक प्रदेश रूप होने के कारण जिसके दो या दोसे अधिक प्रदेश नहीं पाये जाते यह परमाणु है।' सो उसका आशय यह है कि परमाणु से अल्प परिमाणवाली और कोई वस्तु नहीं पाई जाती इसलिये प्रदेशभेद का कल्पना सम्भव न होने से उसे अप्रदेशी माना है।

शब्द—यदि परमाणु सर्वथा अप्रदेशी है तो उसका एक साथ अनेक परमाणुओं के साथ संयोग कैसे होता है ?

समाधान—जैसे द्व्यणुकका विभाग होकर दो परमाणु तिप्पत्र होते हैं वैसे परमाणुका विभाग नहीं हो सकता, इसलिये द्रव्यदृष्टि से उसे निरश माना है। किन्तु पर्यायदृष्टि से उसमें भी पूर्व भाग, पश्चिम भाग आदिरूप अश कल्पना की जा सकती है अन्यथा एक माथ अनेक परमाणुओं के माथ उसका बन्ध नहीं हो सकता।

शका—यत बन्ध भी हो जाय और अश कल्पना भी न करना पड़े इस लिये परमाणुओंका बन्ध परस्पर में सर्वात्मना होता है ऐसा मान लेना चाहिये ?

समाधान—परमाणुओं का बन्ध परस्पर में सर्वात्मना होता है ऐसा मानने पर वह केवल एक प्रदेशानुगामी प्राप्त होगा जो इष्ट नहीं है, इसलिये पर्यायाधिक दृष्टि से परमाणु के अश मान लेने में काई आपत्ति नहीं है।

शका—तो फिर अनन्त परमाणु बद्ध और अबद्ध दशाम एक प्रदेश पर भी रहते हैं, यह कथन कैसे बनगा ?

समाधान—एक तो परमाणु अति सूक्ष्म हान से वह अपन निवास क्षेत्र में अन्य परमाणु को आत से गीकता नहीं इसलिये एक प्रदेश पर अनन्त परमाणु समा जाते हैं। दूसरे एक परमाणु का दूसरे परमाणु या परमाणुओं से बन्ध कथंचित् पक्वशेष होता है और कथंचित् सर्वात्मना, इसलिये बद्ध दशाम अनन्त परमाणु एक प्रदेश पर भी रह जाते हैं और एकाधिक प्रदेशों पर भी। कोई बन्ध सूक्ष्म भाव से लिये हुए होता है और कोई बन्ध स्थूलभाव से लिये हुए होता है। इससे भी अवगाह में अन्तर पड़ जाता है। तात्पर्य यह है कि अबद्ध दशाम एक प्रदेश पर एक साथ निवसने परमाणु प्राप्त होते हैं वे सब अवगाहन गुण की विशेषता के कारण वहाँ समा जाते हैं और बद्ध दशाम में जिस जाति का बन्ध होता है उसके अनुसार अवगाह क्षेत्र लगता है। कोई बन्ध ऐसा होता है जो अनन्त परमाणुओं का होकर भी एकप्रदेशानुगामी

होता है और कोई बंध ऐसा होता है जो दो परमाणुओं का होकर भी वा प्रवेशावगाही होता है। इसलिये बन्ध सर्वथा सर्वात्मना होता है यह भा नहीं मानना चाहिये और सबथा एम्पेशन होता है यह भी नहीं मानना चाहिये।

शङ्का—प्रदेश और परमाणु में क्या अन्तर है ?

समाधान—वैसे तो कोई अन्तर नहीं है किन्तु केवल व्यवहार का अन्तर है। जो विभक्त है या बंधकर चिह्न सक्त है वहाँ परमाणु या अणु व्यवहार होता है और जहाँ विभाग तो नहीं है और विभाग हो भा नहीं सकता किन्तु केवल बुद्धि से विभाग की कल्पना की जाती है वहाँ प्रदेश व्यवहार होता है। उदाहरणार्थ—पुद्गल द्रव्य के परमाणु अलग अलग हैं या अलग हो सकते हैं इसलिये पुद्गल द्रव्य में मुख्य तथा अणु व्यवहार होता जाता है यही बात काल द्रव्य की है। उसके अणु भा अलग अलग हैं इसलिये वहाँ भी अणु व्यवहार होता है। किन्तु शेष द्रव्या के प्रदेश न तो विभक्त हैं और न विभाग किया जा सकता है किन्तु केवल बुद्धि से विभाग की कल्पना की जाती है इसलिये वहाँ प्रवेश व्यवहार होता है ॥ १० ११ ॥

द्रव्या के अवगाह सूत्र का विचार—

लोकाकाशेऽवगाह ॥ १२ ॥

धर्माधर्मयो कृत्स्ने ॥ १३ ॥

एरुप्रदशादिषु भाव्य पुद्गलानाम् ॥ १४ ॥

असरस्ययभागादिषु जीवानाम् ॥ १५ ॥

प्रदेशसहारविमर्षाभ्या प्रदीपवत् ॥ १६ ॥

आधेयभूत द्रव्या का अवगाह लोकाकाश में ही है।

धर्म और अधर्म द्रव्य का अवगाह समग्र लोकाकाश में है।

पुद्गल का अवगाह लोकाकाश के एक प्रदेश आदि में विकल्प से होता है।

जावा का अवगाह लोकाकाश के असंख्यातों भाग आदि में विकल्प से होता है।

क्याकि जाय के प्रदेशों का प्रदाप के समान समीच और विस्तार होता है।

लोक छह द्रव्यों का पिण्ड है। लोकाकाश का ऐसा एक भा प्रदेश नही जहाँ छह द्रव्य न हों। अब प्रश्न यह है कि इन छह द्रव्यों में से कौन कौन द्रव्य आधेय हैं और कौन कौन द्रव्य आधार आश्रय विचार हैं ? इसी प्रश्न का उत्तर देने के लिये प्रस्तुत सूत्र का रचना हुई है। उनमें यतनाया है कि मात्र आकाश द्रव्य ही आधार है और शेष सब द्रव्य आधेय हैं। अर्थात् धमादि पाँच द्रव्यों की स्थिति आकाश में है और आकाश स्वप्रतिष्ठ है। अब प्रश्न यह होता है कि जैसे धमादि द्रव्यों का आधार आकाश है वैसे आकाश का अन्य आधार होना चाहिये ? तो हमका यहाँ उत्तर है कि आकाश का परिमाण मनसे नड़ा है इसलिए उसका कोई दूसरा आधार नहीं है। तथापि धमादि द्रव्य आधेय हैं और आकाश आधार है यह सब स्थान औपचारिक है तत्त्वतः सभी द्रव्य स्वप्रतिष्ठ हैं अर्थात् सभी द्रव्य अपने अपने स्वरूप में स्थित हैं, कोई किसी का आधार या आधेय नहीं है। तो भी धमादिक द्रव्य लोकाकाश के बाहर नहीं पाये जाते, केवल इसी अपेक्षा से यहाँ आधाराधेय भाव की कल्पना की गई है।

ये धमादिक द्रव्य समग्र आकाश में नहीं रहते। वे उसके अमुक भाग में ही पाये जाते हैं। इस प्रकार चित्तने भाग में लोकाकाश विभाग वे पाये जाते हैं उतना आकाश लोकाकाश कहलाता है। तथा इस भाग के चारों ओर जो अनन्त आकाश विद्यमान है

उभय धमादिक द्रव्य नहीं पाये जाते इसलिये वह आलोकाकाश कहलाता है।

उक्त धमादि द्रव्या मत्त धम और अधम द्रव्य का समग्र लोका का म अवगाह है अर्थात् ये नाना द्रव्य समग्र लोकाकाश को ऐसे व्याप्त कर स्थित हैं जैसे तिल म तैल। वास्तव में लोकाकाश का विभाग इन नाना द्रव्या के कारण हुआ है। जितने आकाश म ये दाना द्रव्य पाये जाते हैं वह लोकाकाश है और गेय आलोकाकाश।

यदि पुद्गल व्यक्तिया क अवगाह क्षेत्र का या व्यक्तिया से मिलकर बने हुए विविध स्कन्धा के अवगाह क्षेत्र का विचार न करके समग्र मत्त पुद्गल सामान्य से पुद्गल द्रव्य मात्र क अवगाह क्षेत्र का विचार किया जाय तो वह समग्र लोक प्राप्त होता है, और नाना द्रव्य के विचार किया जाय तो वह समग्र लोक प्राप्त होता है, अवगाह का विचार क्योंकि पुद्गल द्रव्य समग्र लोक म व्याप्त कर स्थित है। किन्तु यहाँ पर सामान्य से पुद्गल द्रव्य मात्र के अवगाह क्षेत्र का विचार न किया जाकर पुद्गल व्यक्तिया के अवगाह क्षेत्र का या व्यक्तिया से मिलकर बने हुए विविध स्कन्धा के अवगाह क्षेत्र का विचार किया गया है। इसमें भी पुद्गल व्यक्ति परमाणु रूप म ही प्रकार के होते हैं इसलिये उनमें से प्रत्येक का अवगाह क्षेत्र लोकाकाश का एक प्रकाश ही प्राप्त होता है किन्तु हीनाधिक इन परमाणुओं के संयोग से बने हुए स्कन्ध विविध प्रकार के होते हैं इसलिये उनका अवगाह क्षेत्र भी विविध प्रकार का होता है। जो दो परमाणुओं के संयोग से स्कन्ध बनता है उसका अवगाह क्षेत्र एक या दो प्रदेश होते हैं, क्योंकि यदि उन परमाणुओं का बंध एक क्षेत्र व्यापक होता है तो अवगाह क्षेत्र एक प्रदेश होता है और यदि उनका बंध एक क्षेत्रावगाही नहीं होता है तो अवगाह क्षेत्र दो प्रदेश होता है। इसी प्रकार तीन, चार, पाँच, सप्त्यात, अमर्यात और अनन्त परमाणुओं के सम्बन्ध से बने हुए स्कन्ध का अवगाह क्षेत्र एक, दो,

तान, चार, पाँच, सस्यात और असस्यात प्रवेश जान लेना चाहिये। यहाँ इतनी विशेषता है कि स्कन्ध म उत्तरोत्तर परमाणुआ का सस्या घटती जाती है और अवगाह क्षेत्र हीन होता जाता है तभी तो अनन्तान्त परमाणुआ का स्कन्ध लोह के असस्यातवर्गे भाग म समा जाता है। इस प्रकार पुद्गला म अवगाह विरूप से लोह के एक प्रदश म है, वा प्रवेशा म है, सस्यात प्रवेशा म है और असस्यात प्रदेशा म है यह सिद्ध होता है।

जैन परम्परा म जाव म राई एक सस्थान नहीं माना गया है, उसे अन्यक्त सस्थानधाला या अनिदिष्ट आकारगला धतलाया गया है। इसका कारण यह है कि स्वभागत नीच असस्यात प्रवेशधाला है। लाफानारा के नितन प्रदश हैं उतने एक जीव के प्रदश हैं। परन्तु अनादि काल से यह स्ततन्त्र नहीं है, रुमन्धनसे उद्ध है, इसालये धन्यन अथस्था म उसे छोटा बड़ा चितना शरीर मिलता है उसके परावर उह हो जाता है और मुक्त अथस्था म जिस अन्तिम गरार से उह मुक्त होता है उससे कुछ न्यून रहता है। जैन ग्राय धन्या म आत्मा की व्यापकता और अणुपरिमाणता दोनों का निषेध करके उसे नो मध्यम परिमाणबाला धतलाया गया है यह इसी अपेक्षा से धतलाया गया है। शरीर भी सधरा एकमा न होकर किसी का सयसे छोटा होता है, किसी का उससे कुछ बड़ा और किसी का सयसे बड़ा। सूक्ष्म निगा दिये लभ्यपयाप्तर की जघन्य अवगाहना अणुल के असस्यातवर्गे भाग प्रमाण धतलाइ है और महामत्म्य का सख्यात धनाणुल प्रमाण, इसी से अवगाहना के छाटे-बड़ेपन का अनुमान किया जा सकता है। किन्तु यह कवल अनुमान का ही विषय नहीं है प्रत्यक्ष से भी ऐसा प्रतीत होता है। हम देखते हैं कि लोक म ऐसी अवगाहनावाले जाय भी मौजूद हैं नो बहुत ही कठिनाई से देख जा सकते हैं या जिन्हे देखने के लिये खुदवीन की आवश्यकता पडती है। और बहुत से जाय तो इतने

पर भी नहीं दिग्ग्राह देते हैं। तथा हाथी जैसे या हाथी से बड़ा अथवा ग्राहनागले जीव भी मौजूद है, हमलिये यह विचारणीय बात हो जाती है कि एक जीव का अवगाह क्षेत्र कम से कम कितना है और अधिक से अधिक कितना है? इसी बात का विचार करते हुए धतलाया है कि एक जीव का अवगाह क्षेत्र कम से कम लोक के असंख्यातव्य भाग प्रमाण है और अधिक से अधिक समग्र लोक है। यहाँ लोक का असंख्यातव्य भाग से अगुल या असंख्यातव्य भाग लेना चाहिये। कम से कम जाव का अवगाहना इतनी है। इसके बाद अवगाहना बढ़ाने लगती है जो उड़ते उड़ते सम्पूर्ण लोक प्रमाण प्राप्त होती है। यह लोक प्रमाण अवगाहना प्रत्येक जाव के सम्भव नहीं है। किन्तु केवल एक केवल समुद्रघात की दशा में अपने आत्मप्रदशा से समग्र लोक को व्याप्त कर लेने पर उक्त अवगाहना प्राप्त होता है। यह सब अवगाहना एक जाव की अपेक्षा से उतलाई गई है। यदि सब जावों की अपेक्षा से विचार किया जाता है तो अवगाह क्षेत्र सब लोक प्राप्त होता है, क्योंकि सब जीव राशि समग्र लोक का व्याप्त कर स्थित है।

अब प्रश्न यह उठता है कि परस्पर जीवों की अवगाहना में इतना अन्तर क्या पड़ता है। इसका यह उत्तर है कि प्रत्येक मसारा जीव के कम लगे हुए हैं चिनपे कारण उमे जब जैसा शरीर मिलता है तब उसका वैसी अवगाहना हो जाती है—क्याकि जीव का शरीर ही ऐसा है कि निमित्तानुसार वह प्रदाप की तरह सकोष और विकोच का प्राप्त होता रहता है। यदि दीपक का गुन मैदान में रख दिया जाता है तो उसका प्रकाश बहुत दूर तक फैल जाता है और यदि बिना छोट बड़े अपवरक्यों रख दिया जाता है तो उसका प्रकाश उस अपवरक तक ही सीमित रहता है वैसे ही जीव द्रव्य के प्रवेश में भी सङ्कुचने और फैलने की क्षमता है। उसे जब जैसा छोटा बड़ा शरीर मिलता है उसके अनुसार उसकी अवगाहना हो जाती है।

शरा—यदि सकोच स्वभाव होने के कारण जीव की अवगाहना छूटी होती है तो उसकी अवगाहना अगुल के असरयातने भाग से और छोटी क्या नहीं हो जाती है ?

समाधान—जाव को जैसा शरीर मिलता है उसके अनुसार अज गाहना होती है, यत सबसे जघन्य शरीर अगुल के असरयातने भाग प्रमाण नतलाया है अत इससे छोटी अजगाहना नहीं होती ।

शरा—लोकाकाश के असरयात प्रदेश हैं और नाथ तथा पुद्गल अनन्तानन्त हैं, अत इतने कम क्षेत्र में ये सब जाव और पुद्गल कैसे समा जाते हैं ?

समाधान—यद्यपि यान्त्र जाव सप्रतिघात शरीर होते हैं परन्तु सूक्ष्म जीव सशरीर होते हुए भी यत सूक्ष्म भाव को प्राप्त हैं और एक निगाह शरीर में अनन्तानन्त निगाह जीव रह सकते हैं अत लोकाकाश में अनन्तानन्त जीवा का समावेश विरोध का प्राप्त नहीं होता । इसी प्रकार पुद्गल द्रव्य भी सूक्ष्म रूप से परिणत होने की क्षमता रखते हैं, इसलिये उनका भी एक स्थान में परस्पर में बिना व्याघात पहुँचाए अवस्थान बन जाता है, इसलिये लोकाकाश में अनन्तानन्त पुद्गल का समावेश भी विरोध का प्राप्त नहीं होता है ॥ १७ १६ ॥

धर्म और अधर्म द्रव्यों के कार्य पर प्रकाश—

गतिस्वित्युपग्रहौ वर्माधर्मयोरुपकार ॥ १७ ॥

गति और स्थिति में सहायक ठाना यह क्रमशः धर्म और अधर्म द्रव्य का उपकार है ॥ १७ ॥

द्रव्यों का प्रथम् प्रथम् अस्तित्व उनके स्वभाव गुण और कार्य या उपयोगिता पर अवलम्बित है । अधिकतर सूक्ष्म तत्त्वों के स्वभाव गुणों का भी उनके कार्यों से लगता है । इसके लिये हम एक स्थलपर स्थित विविध तत्त्वों का विविध कार्यों द्वारा विश्लेषण करना पड़ता

है। शरीर से आत्मा ग्रथक है यह विश्लेषण द्वारा ही तो जाना जाता है। मृत व्यक्ति के शरीर को जब हम पुस्तक आदि अन्य निर्जीव पदार्थों की तरह निश्चेष्ट और इन्द्रिया के व्यापार से रहित देखते हैं तब तब हम शरीर और आत्मा का विवेक ज्ञात होता है। इस प्रकार वसादिक द्रव्यों का अस्तित्व भी इनके कार्यों द्वारा ही जाना जा सकता है, क्योंकि पुद्गल द्रव्यों का छोड़कर शेष सब द्रव्य अमूर्त हैं। छद्म रूप जन उनका साक्षात्कार नहीं कर सकते। अतः प्रश्न यह है कि वे कौन से कार्य हैं जिनसे धर्म और अधर्म द्रव्यों का अस्तित्व सिद्ध होता है। प्रस्तुत सूत्र में इसी प्रश्न का उत्तर दिया गया है। ससार में जीव और पुद्गल ये दो पदार्थ गतिशील भा हैं और स्थितिशील भी। इनके अतिरिक्त शेष सब पदार्थ निष्क्रिय हान से स्थितिशील ही हैं किन्तु यहाँ पर गतिपूरक होने वाली स्थिति और स्थितिपूरक हानवाली गति प्रियक्षित है जो जीव और पुद्गल इन दोनों के सिवा अन्यत्र नहीं पाई जाता। यद्यपि जीव और पुद्गल ये दोनों द्रव्य स्वयं गमन करते हैं और स्वयं स्थित भा होते हैं इसलिये वे इनके परिणाम हैं अर्थात् गति क्रिया और स्थिति क्रिया ये जीव और पुद्गल दोनों छोड़कर अन्यत्र नहीं होती इसलिये ये ही इन दोनों क्रियाओं के उपादान कारण हैं। जो कारण स्वयं स्वरूप परिणाम लाता है वह उपादान कारण कहलाता है। किन्तु ऐसा नियम है कि प्रत्येक कार्य उपादान कारण और निमित्त कारण इन दोनों के मेल से होता है, केवल एक कारण से कार्य का उत्पत्ति नहीं होती। छात्र सुनोष है पर अध्यापक या पुस्तक का निमित्त न मिले तो वह पढ़ नहीं सकता। यहाँ उपादान है किन्तु निमित्त नहीं इसलिये कार्य नहीं हुआ। छात्र को अध्यापक या पुस्तक का निमित्त मिल रहा है पर वह मन्दबुद्धि है, इस लिये भी वह पढ़ नहीं सकता। यहाँ निमित्त है किन्तु उपादान नहीं, इस लिये कार्य नहीं हुआ। इससे स्पष्ट हो जाता है कि गति और स्थिति का कोई निमित्त

कारण होना चाहिये, क्यों कि निमित्त के बिना केवल उपादान से कार्य ही उत्पत्ति नहीं होता। इसी आवश्यकता की पूर्ति के लिये जैन सिद्धान्त में धर्म और अधर्म द्रव्य मान गये हैं। धर्म द्रव्य का कार्य गमन में सहायता करना है और अधर्म द्रव्य का स्वभाव ठहरने में सहायता करना है।

शरा—जीवा और पुद्गल के गमन करने और स्थित होने में अलग अलग निमित्त कारण देखे जाते हैं। जैसे मछली के गमन करने में जल निमित्तकारण है और पथिक के ठहरने में छाया निमित्त कारण है। इसी प्रकार सधन जानना चाहिये, अतएव धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य के मानने की क्या आवश्यकता है ?

समाधान—निमित्त कारण भी साधारण और असाधारण के भेद से दो प्रकार के होते हैं। साधारण निमित्त वे हैं जो सब कार्यों के होने में समानरूपसे निमित्त होते हैं और असाधारण निमित्त वे हैं जो कुछ कार्यों के होने में निमित्त होते हैं और कुछ कार्यों के होने में निमित्त नहीं होते। मछली के गमन करने में जल निमित्त है सही पर वह मछली के गमन में ही निमित्त है सध जीवा और पुद्गल के गमन में नहीं किन्तु यहाँ विचार ऐसे निमित्त कारण का चला है जो सब जाना और पुद्गल के गमन में या स्थिति में निमित्त कारण बन सकें। धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य का यही काम है, इसीलिये ये दोनों स्वतन्त्र द्रव्य मान गये हैं।

शरा—आकाश द्रव्य सर्वत्र है, इस लिये गति और स्थिति इन दोनों का निमित्त कारण आकाश को मान लेने में क्या आपत्ति है ?

समाधान—आकाश का कार्य अवकाश देना है अतः गति और स्थिति में उसे निमित्त नहीं माना जा सकता।

शरा—तो फिर धर्म और अधर्म इनमें से किसी एक ही गति और स्थिति का निमित्त मान लेना चाहिये ?

समाधान—एक कारण से विरोधी दो कार्या की सिद्धि मानना उचित नहीं है। यत गति और स्थिति ये परस्पर विरोधी कार्य हैं अतः इनके निमित्त कारण भी जुड़े जुड़े माने गये हैं। यही कारण है कि धर्म और अधर्म ये स्वतन्त्र दो द्रव्य माने गये हैं।

शंका—गति और स्थितिरूप क्रिया में कारण होने की अपेक्षा धर्म और अधर्म द्रव्यकी अवस्थिति मानना उचित नहीं है क्योंकि इससे उनके स्वरूपास्तित्व की प्रतीति नहीं होती ?

समाधान—यद्यपि धर्म और अधर्म द्रव्य का अस्तित्व प्रत्यक्ष ज्ञानियों का विषय है किन्तु छद्मस्थ जीव उनका ज्ञान उनके कार्य द्वारा ही कर सकते हैं यही कारण है कि वहा गति और स्थितिरूप उपकार की अपेक्षा उनके अस्तित्वका ज्ञान कराया गया है ॥ १७ ॥

आकाश द्रव्य के कार्य पर प्रकाश—

आकाशस्यावगाह ॥ १८ ॥

अवकाश में सहायक होना वह आकाश द्रव्य का उपकार है।

ससारके जब और चेतन जितने पदार्थ हैं उनमें से बहुत से तो ठहरे हुए हैं और बहुत से गमनशील हैं। उनके में दोना कार्य बिना आधार के नहीं बन सकते हैं। आकाश में उड़नेवाला पक्षी पदों से अपने नाचे ऐसा वातावरण तैयार करता है जो उसे नीचे गिरने से बचाता है। जहाँ उस आदमी बैठ सकते हैं वहाँ गिरा इसलिए नहीं समाते कि वससे अधिक के लिये वहाँ क्षेत्र या आधार नहीं है। इससे ज्ञात होता है कि जग में ऐसा कोई एक पदार्थ है जो सबके लिये अवकाश देता है क्या कि अवकाश के हाने पर ही प्रत्येक पदार्थ की गति या स्थिति हो सकती है। इसी आवश्यकता की पूर्ति के लिये आकाश द्रव्य माना गया है। इसका मुख्य कार्य सबको अवकाश देना है। यदि किसी आकाश-क्षेत्र में कुछ रुकावट होती है तो यह

आकाशका दाप नहीं है किन्तु यह वहा स्थित मूर्त पदार्थ ता दोष है जा अपनी स्थूलता के कारण अन्य स्थूल पदार्थ को वहा ठहरने में रुकावट मड़ा करता है। आकाश का काम किसी को स्थूलता या सूक्ष्मताको नष्ट करना नहीं है। उसका ता काम इतना हो है कि सब पदार्थों को अपनी अपना योग्यतानुसार स्थान मिले और हमी काम की पूर्ति यह करता है इसलिये आकाश का अवकाश देना कार्य माना गया है। स्थूल होने से जो दो पदार्थ आपसमें टकराते हैं यह उनका अपनी विरोधता है और इसी विरोधता के कारण वे एक क्षेत्र में स्थान नहीं पाते। यदि वे अपनी इस विरोधता का त्याग कर सूक्ष्म भावका प्राप्त हो जाय तो वे भी एक क्षेत्र में स्थान पा सकते हैं। आकाश का काम ता स्थान देना है और वह सबके लिये समान रूपसे उन्मुक्त है। जो वहा अवकाश चाहे पा सकता है। किन्तु निश्चित क्षेत्र में स्थित अन्य द्रव्य का स्थूलता के कारण यदि दूसरा द्रव्य वहा अवकाश पाने से रुकता है ता यह दाप आकाश का नहीं है। ऐसा यहा सम्भन्ना चाहिये ॥ १८ ॥

पुद्गल द्रव्य के कार्यों पर प्रकाश—

शरीरवाट्मन प्राणापाना पुद्गलानाम् ॥ १९ ॥

सुखदुःखजीवितमरणोपग्रहाश्च ॥ २० ॥

शरीर, चचन, मन उच्छ्वास और निश्वास ये पुद्गला के उपकार हैं।

तथा सुग, दुःख, जावित और मरण ये भा पुद्गला के उपकार हैं।

ससार का जाचन सम्बन्धी समग्र व्यवहार पुद्गलात्मन्ही है। प्रविश, घर, भोजन, पाना वस्त्र और वनस्पति आदि सब ही पुद्गलिक हैं और जाचन में इनका निरन्तर उपयोग होता है। एक तरफ स

प्राणी का जीवन हा इन सन्तके उपर टिका हुआ है इसलिये यदि पुद्गला के मय उपकार गिनाये जायें तो वे अगणित हो जाते हैं। किन्तु इन सन्तको न गिना कर पुद्गला के कुछ ही उपकारों का यहाँ निर्देश किया गया है। जिनसे ससारी प्राणी निरन्तर अनुप्राणित होता रहता है।

शरीर पाच है—औन्नरिक, रैत्रियिक, आहारक, तैजस और कार्मण। ये पाचा नामकर्म के भेद हैं जो अतिसूक्ष्म होने से दृष्टि-गोचर नहीं होते। किन्तु इनके उदय से जो उपचय शरीर प्राप्त होते हैं उनमें कुछ इन्द्रिय गोचर हैं और कुछ इन्द्रिय गोचर नहीं। ये सन्तके सभ शरीर पौद्गलिक हैं, क्योंकि इनकी रचना पुद्गलों से हुई है। यद्यपि कार्मण जैसा सूक्ष्म शरीर पौद्गलिक है यह सब घात इन्द्रिय प्रत्यक्ष से नहीं जानी जा सकती है तथापि उसका मुरझाव आदि रूप विपाक मूर्त द्रव्य के सम्बन्ध से देखा जाना है इसलिये उसे पौद्गलिक समझना चाहिये।

वचन दो प्रकार के हैं भाववचन और द्रव्यवचन। उनमें से भाव वचन बोधान्तराय तथा मतिज्ञानावरण और श्रुतज्ञानावरण कर्म के क्षयापशम से तथा आगोपाग नामकर्मके उदय से होता है। यह पुद्गल सापेक्ष होने से पौद्गलिक है। तथा ऐसी सामर्थ्य से युक्त आत्मा के द्वारा प्रेरित होकर पुद्गल ही द्रव्यवचन रूप परिणामन करते हैं, इस लिये द्रव्यवचन भी पौद्गलिक है।

इसप्रकार मन दो प्रकार का है भावमन और द्रव्यमन। इनमें से लब्धि और उपयोग रूप भावमन है जो पुद्गल सापेक्ष होने से पौद्गलिक है। तथा ज्ञानावरण और बोधान्तराय के क्षयोपशम से तथा आगोपाग नामकर्म के उदय से जो पुद्गल गुण-रूप का विचार और स्मरण आदि कार्यों के सन्मुख हुए आत्मा के उपचारक हैं वे ही द्रव्य-मनरूप में परिणत होते हैं इसलिये द्रव्यमन भी पौद्गलिक है।

जीव द्रव्य के कामों पर प्रकाश—

परस्परोपग्रहो जीवनाम् ॥ २१ ॥

परस्पर सहायक होना यह जीवों का उपकार है।

जगत् में जीवों के परस्पर अनेक प्रकार के सम्बन्ध देखे जाते हैं और उन सम्बन्धों के अनुसार वे एक दूसरे का उपकार भी करते हैं। जैसे आचार्य उभय लोभ का हितकारी उपदेश देकर और उसके अनुकूल अनुष्ठान कराकर शिष्य का उपकार करता है तथा शिष्य भी अनुकूल प्रवृत्ति द्वारा आचार्य का उपकार करता है। पति सुख सुविधा की व्यवस्था पर और अपने जीवन का सही सगिनी बनाकर पत्नी का उपकार करता है और पत्नी अनुकूल प्रवर्तन द्वारा पति का उपकार करती है। इस प्रकार परस्पर सहायता पहचाना यह जीवों का उपकार है ॥२१॥

काल द्रव्य के कामों पर प्रकाश—

वर्तनापरिणामक्रिया परत्वापरत्वे च कालस्य ॥ २२ ॥

वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व और अपरत्व ये काल के उपकार हैं।

सूत्रकार ने अन्य द्रव्यों के उल्लेख के समान अब तक काल द्रव्य का उल्लेख नहीं किया है तथापि काल भी एक द्रव्य है यह बात वे आगे स्वीकार करनेवाले हैं इसलिये उपकार प्रकरण में काल के उपकार बतलाये हैं ?

जगत् के जितने पदार्थ हैं वे स्वयं वर्तनशील हैं। परिणतित होते रहना उनका स्वभाव है। ऐसा एक भी पदार्थ नहीं है जो उत्पाद, वियोग और धीव्यात्मक न हो। इस प्रकार यद्यपि प्रत्येक वस्तु की वर्तनशीलता उसके स्वभावगत है पर यह कार्य बिना निमित्त के नहीं हो सकता, इसलिये इसके निमित्तरूप से काल द्रव्य को स्वीकार किया गया है। यही कारण है कि वर्तना काल द्रव्य का लक्षण माना गया है।

यहां वर्तना का अर्थ घटनहेतुत्व लिया गया है। वर्तना शब्द के दो अर्थ हैं—वर्तन करना और उत्तन करना। पहला अर्थ छद्म द्रव्यों में घटित होता है और दूसरा अर्थ केवल काल द्रव्य में ही घटित होता है। यहां इस दूसरे अर्थ की अपेक्षा ही वर्तना काल द्रव्य का उपकार माना गया है क्या कि प्रत्येक द्रव्य की समय समय में जो पर्याय होती है वह बिना निमित्त के नहीं हो सकती, अतः उसी के निमित्तरूपसे घटना यह काल द्रव्य का उपकार ठहरता है।

द्रव्य की अपनी मर्यादा के भीतर प्रति समय जो पर्याय होती है उसे परिणाम कहते हैं। इसके प्रायोगिक और वैज्ञानिक ऐसे दो भेद हैं। जो काल निमित्तक कारण भी पुरुष के प्रयत्न से होता है वह प्रायोगिक परिणाम है और जो पुरुष के प्रयत्न के बिना होता है वह वैज्ञानिक परिणाम है। कुम्हार के निमित्त से मिट्टी का घटरूप परिणाम का होना या आचार्य के उपदेशादि के निमित्तसे ज्ञानादि भाषका होना ये प्रायोगिक परिणाम के उदाहरण हैं। और छद्म द्रव्या में जो प्रति समय पर्याय हो रही है वह वैज्ञानिक परिणाम का उदाहरण है।

जो एक देश से दूसरे देश में प्राप्ति का हेतु चलन चलनरूप व्यापार में युक्त द्रव्य की अग्रस्था होता है उसे क्रिया कहते हैं। इसके भी प्रायोगिक और वैज्ञानिक ऐसे दो भेद हैं। पुरुष के प्रयत्न द्वारा किसी वस्तु का एक स्थान से दूसरे स्थान पर पहुँचाया जाना यह प्रायोगिक क्रिया है और पुरुष के प्रयत्न के बिना किसी भी क्रियाशील वस्तु का एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाना यह वैज्ञानिक क्रिया है। उदाहरणार्थ में, कुरसी आदि का एक स्थान से दूसरे स्थान पर ले जाना प्रायोगिक क्रिया है और मेघ आदि का एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाना वैज्ञानिक क्रिया है।

परत्व और अपरत्व दो प्रकार से घटित होता है एक क्षेत्र की अपेक्षा और दूसरा काल की अपेक्षा। यहां काल का प्रकरण है इसलिये

प्रकृत म रालसी अपेक्षा घटित होनेवाले परत्व और अपरत्व ही लिये गये हैं। परत्वना अर्थ उम्रकी अपेक्षा बड़ा और अपरत्वना अर्थ उम्रकी अपेक्षा छोटा है।

ये परिणाम आदि भी कालके बिना नहीं होते इसलिये ये काल के उपकार माने गये हैं ॥ २० ॥

पुद्गलना लक्षण और उसकी पद्याथ—

स्पर्शरसगन्धवर्णान्त पुद्गलाः ॥ २१ ॥

शब्दनन्धसौक्ष्म्यस्थौल्यमस्थानभेदतमरुछायातपोद्योतवन्तश्च
॥ २४ ॥

पुद्गल स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णवाले होते हैं।

तथा वे शब्द, बन्ध, सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व सस्थान, भेद, अन्धकार, छाया, आतप और उद्योतवाले भी होते हैं।

पहले पुद्गल द्रव्यना अनेक नार उल्लेख किया है पर उससे यह ज्ञात नहीं होता कि इसना स्वरूप क्या है, इसलिये यहाँ सर्व प्रथम उसका स्वरूप बतलाया गया है। जो स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णवाले होते हैं वे पुद्गल हैं। पुद्गलकी यह स्वरूप अन्य द्रव्योम नहीं पाया जाना इसलिये पुद्गल स्वतन्त्र द्रव्य माना गया है। यद्यपि अन्यत्र जाय के अर्थ ॥ भी पुद्गल शब्दका व्यवहार किया गया है पर यहाँ उसना अर्थ रूप रसादिवाला पदार्थ ही लिया गया है।

जो छूकर जाना जाय वह स्पर्श है। यह आठ प्रकारका है—मृत्ति, मृदु, गुरु, लघु, शीत, उष्ण, क्षिप्त और रुक्ष। जो चमकर जाना जाय वह रस है। यह पाच प्रकार का है—तिक्त-चरपरा, आम्ल खट्टा, कटुक-कडुवा, मधुर-भाठा और कषाय-कसैला। जो सूघनर जाना जाय वह गन्ध है। इसके सुगन्ध और दुर्गन्ध ये दो भेद हैं।

पुद्गलकी जो गुणपर्याय देखकर जानी जाय वह वर्ण है। यह पाच प्रकार का है—बाला, नीला, पीला, सफेद और लाल। ये स्पर्श आदि मुख्य चार हैं पर इनके उक्त प्रकार से अग्रान्तर भेद प्राप्त होते हैं। उमम भी प्रत्येक के तरतमभाव से सख्यात, असख्यात और अनन्त भेद होते हैं। स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण ये गुण हैं और कठिन आदि उन गुणोंकी पर्याय हैं। ये स्पर्शादि गुण पुद्गल में किसी न किसी रूप में सदा पाये जाते हैं, इसलिये पुद्गल का ये स्वतत्त्व है। आधुनिक वैज्ञानिकों का भी मत है कि इनमें से किसी एक के पाये जान पर प्रस्ट या अप्रस्ट रूप से शेष तीन अवश्य पाये जाते हैं। हमारी इन्द्रिया दृष्यगुण आदि को तो ग्रहण करती हैं नहीं, पर जिनका ग्रहण करती हैं उनमें भी उनके स्पर्शादि गुणोंका इन्द्रिया द्वारा पूरे तरह से ग्रहण नहीं होता वे भी वहाँ ही अवश्य। उदाहरणार्थ—“परक्त निरणे (Infra red Rays) जो कि अन्ग्य ताप किरणें हैं वे हम लोग का आँखा से लक्षित नहीं हो सकतीं, तथापि उनमें पूर्ण नियम से पाया जाता है क्या कि ग्लू और बिल्ली के नेत्र इन्हीं निरणों की महायता से दृश्यते हैं। इन्हे वे निरणें देखने में दीपक का नाम देती हैं। कुछ ऐसे भी भाचित्रपट (photographic plates) आनिष्कृत हुए हैं जो इन निरणों से प्रभावित होते हैं और जिनके द्वारा अन्धकार में भी भाचित्र (photographs) लिये जा सकते हैं।

इसा प्रकार अग्नि की गन्ध हमारी नासिका द्वारा लक्षित नहीं होता किन्तु गन्धग्रहण प्रक्रिया (teleolfaction phenomenon) से स्पष्ट है कि गन्ध भा पुद्गल (अग्नि) का आवश्यक गुण है। वर्तमान में एक गन्ध बाहक यन्त्र का आविष्कार हुआ है जो गन्धको लक्षित करता है। यह यन्त्र मनुष्यकी नासिका की अपेक्षा बहुत अधिक संवेदनशील (sensitive) होता है। यह १०० गन दूरस्थ अग्निका लक्षित

करता है। इसकी सहायता से फूला आदिकी गन्ध एक स्थान से ६५ माल दूर दूसर स्थानकी नार द्वारा या बिना तारके ही प्रेषित की जा सकती है। गन्ध चालित अग्नि शामक (Automatic fire control) भा इससे चालित होता है। इससे स्पष्ट है कि अग्नि आदि बहुत से पुद्गला की गन्ध हमारी नासिका द्वारा लक्षित नहीं होती किन्तु और अधिक संश्लेष (रास व अरिष्य प्रभावित होनेवाले) यत्रा से वह लक्षित हो सकती है।

जब कि सूर्य के रणपट (Solar spectrum) में सात वर्ण होते हैं व प्राकृतिक या अप्राकृतिक रण (natural and pigmentary colours) वर्ण से होते हैं ऐमा हालत में यह प्रश्न होता है कि जैन शास्त्रा में वर्ण के मुख्य पांच ही भेद क्या मान गये हैं। इसका यह उत्तर है कि जैन शास्त्रा में वर्ण स तात्पर्य रणपट के वर्णों अथवा अन्य वर्णों में नहीं है किन्तु पुद्गल के उस मूल गुण (fundamental property) से है जिसका प्रभाव हमारे नेत्रकी पुतली पर लक्षित होता है और हमारे मस्तिष्क में रक्त, पात, कृष्ण आदिरूप आभास पैदा होता है। अमेरिका की ऑप्टिकल सोसायटी (Optical Society of America) ने वर्ण की परिभाषा दत्त हुए बतलाया है कि 'वर्ण' शब्द एक व्यापक अर्थ में प्रयुक्त होता है जो नेत्र के कृष्णपटल (Retina) और उससे सम्बन्धित शिराआ का क्रिया से उद्भूत आभास का कारण है। रक्त, पात, नील, श्वेत और कृष्ण इसके उदाहरण स्वरूप प्रस्तुत किये जा सकते हैं।

पञ्च वर्णों का सिद्धान्त समझाने का प्रक्रिया यह है कि यदि किसी वस्तु में ताप बढ़ाया जाय तो सर्वप्रथम उसमें से अदृश्य (dark) ताप किरणें निस्सरित (emitted) होती हैं। उसके बाद वह रक्त वर्ण किरण छोड़ती हैं। फिर अधिक ताप बढ़ानेसे वह पीत वर्ण किरण छोड़ती हैं। यदि उसका ताप और अधिक बढ़ाया जाय तो

क्रमशः श्वेत और नाल रंगी क्रिश्ण भी उद्भूत हो सकते हैं। श्री मधनाद शाह और वी० ज्ञ० श्रीवास्तव अपनी पुस्तक में लिखा है कि कुछ तार नीले श्वेत रश्मियाँ छोड़ते हैं। इससे उनके तापमान की अधिकता जाना जाती है। तात्पर्य यह कि पाँच वक्ता ऐसे प्राकृतिक वक्ता हैं जो विसा भी पुद्गल से विभिन्न तापमानों (temperatures) पर उद्भूत हो सकते हैं। और इसलिये ये वर्णों की मूल अवस्थाएँ मानी गई हैं।

वैसे जैन शास्त्राचार्य उनके उत्तर भेद अनन्त बतलाये हैं। वर्णपटके वर्णों (spectral colours) में देखाते हैं कि यदि रक्त से लेकर फासना (violet) तक तरंगप्रमाण (wave length) की विभिन्न अवस्थितियाँ (stages) की दृष्टि से विचार किया जाय तो इनके अनन्त होने के कारण वर्णों भी अनन्त प्रकारके सिद्ध होते हैं, क्योंकि एक प्रकार तरंग (light wave) दूसरी प्रकार तरंग से प्रमाण (length) में यदि अनन्ततम भाग (infinitesimal amount) में न्यूनाधिक होती है तो वे तरंगों दो विसंश वर्णों में सूचित करती हैं।

इस प्रकार प्रकृत में जो पुद्गलका परिभाषा दी है वह वर्तमान विज्ञान से भी सम्मत है यह सिद्ध होता है ॥ २३ ॥

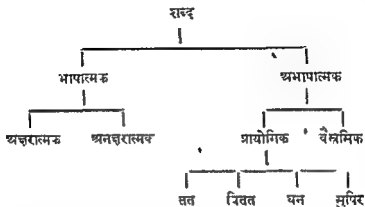
जैसा कि आगे बतलाया जायगा कि पुद्गल द्रव्य अणु और स्कन्ध इन दो भागों में बटा हुआ है। अणु पुद्गलका शुद्धरूप है और दा या दासे अधिक अणु सम्बद्ध होकर स्कन्ध बनते हैं। स्कन्धरूप से पुद्गलका जो विविध अवस्था होता है उनका निर्णय प्रस्तुत सूत्र में किया है। यहाँ ऐसी दस अवस्थाएँ गिनाई हैं। यथा—शब्द, वक्ता, सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व, सख्यत्व, भेद, तम, छाया, आतप और उद्योत।

पुद्गल के अणु और स्कन्ध भेदाधी अवान्तर जातियाँ २३ हैं।

एक जाति भाषावगणा है। ये भाषावगणाएँ लोक में सर्वत्र व्याप्त हैं। जिस काय—वस्तु (Body) से ध्वनि निवृत्त होती है उस वस्तु में कम्पन होने के कारण इन पुद्गलवगणाओं में भी कम्पन होता है जिससे तरंगें उत्पन्न होती हैं। ये तरंगें हाँ उत्तरोत्तर पुद्गलवगणाओं में कम्पन पैदा करती हैं जिससे शब्द एक स्थान से उद्भूत होकर भी दूसरे स्थान पर सुनाई पड़ता है। विज्ञान भी शब्दका वहन इसी प्रकार की प्रक्रिया द्वारा मानता है।

यद्यपि नैयायिक और वैशेषिक शब्द को आभास का गुण मानते हैं किन्तु जैन परम्परा में इसे पुद्गलद्रव्य की व्यञ्जन पर्याय माना है और युक्ति से विचार करने पर भी यही सिद्ध होता है। निश्चिद्वैबल्य स्वर में आभास करने पर वह नहीं गूँजती रहती है किन्तु बाहर नहीं निवृत्त होती। अतः तो ऐसे यन्त्र तैयार हो गये हैं जिनके द्वारा शब्द तरंगों लक्षित की जाता है। इससे ज्ञात होता है कि शब्द अमूर्त आभास का गुण नहीं होकर पौद्गलिक है। इसका भाषात्मक और अभाषात्मक ये दो भेद हैं। भाषात्मक शब्द के साक्षर और अनक्षर ये दो भेद हैं। जो विविध प्रकार की भाषाएँ बोलचाल में आती हैं जिनमें शास्त्र लिखे जाते हैं वे साक्षर शब्द हैं और द्वीन्द्रिय आदि प्राणिमात्रों के जो ध्वनिरूप शब्द उद्धारित होते हैं वे अनक्षर शब्द हैं। अभाषात्मक शब्द के वैयर्थ्यमय और प्रायोगिक ये दो भेद हैं। मेघ आदि की गूँजना आदि वैयर्थ्यमय शब्द हैं और प्रायोगिक शब्द चार प्रकार के हैं—तत्, वितत्, धन और सौपिर। चमड़े से मढ़े हुए मुदग, मेरी और ढाल आदि का शब्द तत् है। ताँबे के पाखा सारंगी आदि वाद्यों का शब्द वितत् है। झनर, घण्टा आदि का शब्द धन है और शर, बोंसुरा आदि का शब्द सौपिर है।

शब्द के उक्त भेदों को इस प्रकार दिखाया जा सकता है—



आधुनिक विज्ञान शब्द (Sound) को दो भागों में विभक्त करता है—कोलाहल (Noises) और संगीत ध्वनि (Musical Sound)। इनमें से कोलाहल वैज्ञानिक वर्ग में गणित हो जाता है। संगीत ध्वनि का उद्भव चार प्रकार से माना गया है—(१) तन्त्रों के कंपन (Vibration of strings) से, (२) तनेन के कंपन (Vibration of membranes) से, (३) दण्ड और पट्टिका के कंपन (Vibration of rods and plates) से और (४) निहाल (reeds) के कंपन से व वायुस्तंभ के कंपन (Vibration of air columns) से। यह चारों क्रमशः प्रायोगिक के वितत, तत, घन और सूपिर भेद हैं।

परस्पर स्लेपरूप ध्वनि के वैज्ञानिक और प्रायोगिक के दो भेद हैं। प्रयत्न से बिना विनली, मेघ, अग्नि और इन्द्र धनुष आदि सम्बन्धी जो स्निग्ध और रूक्ष गुणनिमित्तक ध्वनि होता है वह वैज्ञानिक ध्वनि है। प्रायोगिक ध्वनि दो प्रकार का है—अजीव विषयक और जीवानीय विषयक। लार और लकड़ी आदि का ध्वनि अजीव विषयक प्रायोगिक

बन्ध है और कर्म तथा नाकर्म का बन्ध जावाजीव विषयक प्रायोगिक बन्ध है।

सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व के अन्त्य और आपेक्षिक ये दो भेद हैं। जो सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व दोनों एक ही वस्तु में विद्यमान भेद से घटित न हो वे अन्त्य और जो एक ही वस्तु में घट सके वे आपेक्षिक सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व हैं। परमाणु यह अन्त्य सूक्ष्मत्व का और जगदव्यापि महाम्निष्ठ यह अन्त्य स्थूलत्व का उदाहरण है। बेल, आंगूठा और बर ये आपेक्षिक सूक्ष्मत्व के ओर बर, आंगूठा और बेल ये आपेक्षिक स्थूलत्व के उदाहरण हैं। प्रथम उदाहरण में पहली वस्तु से दूसरी में और दूसरी से तीसरी में प्रपञ्चाकृत सूक्ष्मता पाई जाती है और दूसरे उदाहरण में पहली वस्तु से दूसरी में और दूसरी से तीसरी में अपञ्चाकृत स्थूलता पाई जाती है।

मस्थान अन्त्यलक्षण और आन्त्यलक्षण के भेद से दो प्रकार का है। निम्न प्रकार का 'यह इस तरह का है' इस प्रकार से निर्देश किया जा सके यह अन्त्यलक्षण मस्थान है और जिसका निर्देश न किया जा सके वह आन्त्यलक्षण मस्थान है। गोल, त्रिभुज, चतुष्कोण, आयत-चतुष्कोण इत्यादि मस्थानों के आकारों का निर्देश करना सम्भव है इसलिये यह अन्त्यलक्षण मस्थान है और मेघ आदि के मस्थानों का आकार इस प्रकारका है यह बनलाना सम्भव नहीं इसलिये यह आन्त्यलक्षण मस्थान है।

जो पुद्गल पिण्ड गन्धरूप है उसका भग्न होना भेद है। इसके उत्तर, चूर्ण, खण्ड, चूर्णिका, प्रतर और अणुचटन ये छह प्रकार हैं। लकड़ी या पत्थर आदि का खराब आदि से भेद करना उत्तर है। जो और गेहूँ आदि का मत्त या आटा आदि चूर्ण है। घट आदि का टुकड़ा टुकड़ा हो जाना खण्ड है। उजड़ और मूग आदि की दाल आदि चूर्णिका है। मेघ, मोनपर, अभ्रक और मिट्टी आदि की तहे निखलना प्रतर है।

और गरम लोहे आदि में घन आदि के मारने पर कुलिंगे निकलना अगुचटन है।

तम अन्धकार का दूसरा नाम है। इसमें वस्तुएँ दिखाई नहीं देती हैं और यह प्रकाशका प्रतिपक्षी है। यत् यह प्रकाश पथ में सघन पुद्गला के आ जाने से उत्पन्न होता है अतः पौद्गलिक है।

छाया शब्द का प्रयोग दो अर्थों में हुआ है। एक तो अपारदर्शक (Opaque) पदार्थों के प्रकाश पथ में आ जाने से घननेवाली छाया जिसे अंग्रेजी में शैडो (Shadow) कहते हैं। आधुनिक विज्ञान के अनुसार इसका अन्तर्भाव तम में होता है। इसके सिवा छाया शब्द का प्रयोग एक दूसरे अर्थ में भी हुआ है। इसप्रकार का छाया को विज्ञान के क्षेत्र में इमेज (Image) कहते हैं। यह छाया पारदर्शक अव्योम्बा (Lenses) के प्रकाश पथ में आ जाने से अथवा तर्पण में प्रकाश के परावर्तन (reflection) से बनती है। यह दो प्रकार की होती है। प्रथम प्रकार की छाया को वास्तविक प्रतिबिम्ब कहते हैं। ये प्रकाश रश्मियाँ के वस्तुतः मिलने से घनते हैं। इनमें प्रमाण, घण्टा इत्यादि में भी अन्तर आ जाता है और ये विपरीत (Inverted) हो जाते हैं। दूसरी प्रकार की छाया को अव्यवस्थित प्रतिबिम्ब (Virtual) कहते हैं। इसमें प्रकाश रश्मियाँ वस्तुतः नहीं मिलती हैं और न यह विपरीत होती है। पहला प्रकार की छाया अधिकांश अव्योम्बा के प्रकाश पथ में आ जाने से बनती है और दूसरी प्रकार की छाया अधिकांश समतल तर्पण में प्रकाश रश्मियों के परावर्तन से बनती है। इनके निर्माण की प्रक्रिया से स्पष्ट है कि ये प्रकाश—ऊर्जा के ही रूपान्तर हैं। विज्ञान के क्षेत्र में एक अन्य प्रकार की छाया का भी निदर्श किया गया है। ये व्यतिकरण पट्टियाँ (Interference bands) हैं जो प्रकाश की विभिन्न दो कलायुक्त (differing in phases) तरंगों के व्यतिकरण से बनती हैं। वैज्ञानिक प्रयोगों द्वारा यह सिद्ध हो

गया है कि नीले पट्टियों की ही भाँति अदीप्त पट्टियाँ (Dark bands) में से भी प्रकाश वैद्युत राशि से (Photo electrically) विद्युद्गुन निकलते हैं जो गणना यन्त्र से गिने जा सकते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि अदीप्त पट्टा में भी ऊर्जा हाता है और इसलिये अदीप्त पट्टा भी प्रकाशाभावात्मिका नहीं है।

शास्त्रों में छाया के वर्णान्विकारपरिणता और प्रतिबिम्बमात्र लिखा इस प्रकार जो दो भेद बतलाये हैं सो वे छाया के इन सब प्रकारों का ध्यान में रखकर ही लिखे गये हैं। इससे सिद्ध है कि छाया भी पौद्गलिक है।

नैयायिक और वैशेषिक तम को सर्वथा अभाव रूप मानते हैं परन्तु इन्द्रिय से उसका ज्ञान होता है इसलिये उसे सर्वथा अभाव रूप नहीं माना जा सकता। आधुनिक विज्ञान भी इसे अभावरूप नहीं मानता। वैज्ञानिकों के मतानुसार तम (Darkness) में भी ऊपरक्त तापकिरण (Infrared heat rays) का सद्भाज पाया जाता है जिनसे उल्लू और मिल्ली की आँखें और भाचित्राय पट (Photographic Plates) प्रभावित होते हैं। इस प्रकार तम का दृश्य प्रकाश से भिन्न पौद्गलिक रूप से अस्तित्व सिद्ध होता है। वह सबथा अभावरूप नहीं है।

सूय आदि का उष्ण प्रकाश आतप कहलाता है और चन्द्र, मणि तथा जुगुनू आदि का ठंडा प्रकाश उद्योत कहलाता है। अग्नि से इन दोनों में अन्तर है। अग्नि स्वयं उष्ण होती है और उसकी प्रभा भी उष्ण होती है। किन्तु आतप और उद्योत के विषय में यह बात नहीं है। आतप मूल में ठंडा होता है। केवल उसकी प्रभा उष्ण होती है और उद्योत मूल में भी ठंडा होता है और उसकी प्रभा भी ठंडी होती है।

आधुनिक विज्ञान के अनुसार अग्नि रासायनिक प्रक्रियाओं में उत्पन्न होती है और सूर्य में जो पुद्गल परमाणु ऊर्जा रूप में परिणत होते हैं वह ऊर्जा आतप है। विज्ञान ने अग्नि और आतप के भेद की ओर तो दृष्टि नहीं डाली है किन्तु आतप और उद्योत में अवश्य भेद किया है। आतप में ऊर्जा का अधिकांश तापकिरणों के रूप में प्रकट होता है और उद्योत में अधिकांश ऊर्जा प्रकाश किरणों के रूप में प्रकट होती है। इससे जैन विचारकों के धर्मांतरण का वैज्ञानिकता प्रकट होती है।

यद्यपि अभी तक वैज्ञानिक विद्वान् ऊर्जा को पौद्गलिक नहीं मानते हैं परन्तु सापेक्षवाद के सिद्धान्त (Theory of relativity) और निम्नोद्गु सिद्धान्त (Electronic theory) के अनुसंधान के बाद यह सिद्ध हो गया है कि निम्नोद्गु (Electron) पुद्गल का साधर्मीय अनिवार्य तत्त्व है। यह एक निम्नोत्पन्न है और इस प्रकार यह मनसम्मत है कि प्रकृति और ऊर्जा (Matter & energy) एक ही हैं।

मात्रा (Mass) और ऊर्जा के बीच का सम्बन्ध निम्नलिखित समीकरण में स्पष्ट हो जाता है—

$$\text{ऊर्जा} = \text{मात्रा} \times (\text{प्रकाश की गति})^2$$

रेस्टलेस यूनिवर्स (Restless universe) के लेखक मैक्सवार्त महोदय ने लिखा है कि सापेक्षवाद के सिद्धान्त के अनुसार मात्रा अर्थात् प्रकृति (Matter) व ऊर्जा (Energy) अनिवार्य रूप से एक ही हैं। ये एक ही वस्तु के दो रूपान्तर हैं। मात्रा ऊर्जा के रूप में और ऊर्जा मात्रा के रूप में रूपान्तरित हो सकती है प्रकृति का परिभाषा विज्ञान इस प्रकार करता है किमम भार (Weight) हो और जो क्षेत्र का घेरता है। वैज्ञानिक प्रयोगों से अब यह सिद्ध हो गया है कि ऊर्जा में भी भार होता है और इसलिये ऊर्जा का भी प्रकृति की परिभाषा में अन्तर्भाव हो जाता है।

इससे स्पष्ट है कि जैन दार्शनिका का शब्द आदि को पुद्गल में
पयाय मानना युक्तिसंगत, तथ्यपूर्ण व विज्ञानसंगत है ॥ २४ ॥

पुद्गलों के भेद—

अथैव स्कन्धारच ॥ २५ ॥

पुद्गल अणु और स्कन्धरूप हैं ।

पुद्गला म संयुक्त और वियुक्त होने की क्षमता स्पष्ट दिखाई देती
है, इसी से वह अणु और स्कन्ध इन दो भागों में बंटा हुआ है । कितने
ही प्रकार के पुद्गल क्या न हों वे सब इन दो भागों में समा जाते हैं ।

जो पुद्गल द्रव्य अति सूक्ष्म है, जिसका भेद नहीं हो सकता,
इसलिये जिसका आदि मध्य और अन्त वह आप ही है, जो किसी से
स्पर्श, एक रस, एक गन्ध और एक वर्ण से युक्त है वह परमाणु है ।
यद्यपि पुद्गल स्कन्ध में स्निग्ध रूप में से एक, शीत उष्ण में से एक,
मृदु कठोर में से एक और लघु गुरु में से एक के चार स्पर्श होते हैं ।
किन्तु परमाणु के अतिसूक्ष्म होने के कारण उसमें मृदु, कठोर, लघु और
गुरु इन चार स्पर्शों का प्रश्न ही नहीं उठता इसलिये उसमें केवल दो
स्पर्श माने गये हैं । इससे अथ द्वयगुण आदि स्कन्ध बनते हैं इसलिये
यह उनका कारण है कार्य नहीं । यद्यपि द्वयगुण आदि स्कन्धों का
भेद होने से परमाणु ही उत्पत्ति प्येरी जाती है इसलिये यह भी कथ
चित् कार्य ठहरता है, तथापि परमाणु यह पुद्गल की स्वभाविक दशा
है, इसलिये वस्तुतः यह किसी का कार्य नहीं है । यह इतना सूक्ष्म है
जिससे इसे इन्द्रिया से नहीं जान सकते, तथापि कार्य द्वारा उसका
अनुमान किया जा सकता है ।

तथा जो दो या दो से अधिक परमाणुओं के सरलेप से बनता है
वह स्कन्ध है । इतनी विशेषता है कि द्वयगुण तो परमाणुओं के सरलेप
से ही बनता है किन्तु त्रयगुण आदि स्कन्ध परमाणुओं के सरलेप से

भी बनते हैं तथा परमाणु और स्कन्ध के सश्लेष से या विविध स्कन्धों के सश्लेष से भी बनते हैं इसलिये अन्त्य स्कन्ध के बिना त्रैलोक्य स्कन्ध परस्पर नार्थ भा हैं और कारण भा । जिन स्कन्धों से जन्ते हैं उनके कार्य हैं और जिन्हें बनाते हैं उनके कारण भी ।

इन अणु स्कन्ध रूप पुद्गल के मुख्यतः ब्रह्म भेद चिन्ते में हैं—
स्थूलस्थूल, स्थूल, स्थूलसूक्ष्म, सूक्ष्मस्थूल, सूक्ष्म और सूक्ष्मसूक्ष्म ।

(१) स्थूलस्थूल—ठोस पदार्थ जिनका आकार, प्रमाण और फल नहीं बदलता । जैसे लकड़ी, पत्थर और धातु आदि ।

(२) स्थूल—द्रव पदार्थ, जिनका केवल आकार बदलता है फल नहीं । जैसे जल और तेल आदि । ये पदार्थ जब जले में डाले जाते हैं तब इनका अन्तर्भाव स्थूलस्थूल इस भेद में होता है ।

(३) स्थूलसूक्ष्म—जो वेगल नेत्र इन्द्रिय से ग्रहण होता है जिनका आकार भी बने किन्तु पक्क म न थावे व दृश्यमान है । जैसे छाया, प्रकाश अधरार आदि ऊर्जाएँ (Energy) ।

(४) सूक्ष्मस्थूल—जो दिखाई तो न दें किन्तु गन्ध, रस और शब्द इन्द्रिया के द्वारा चिन्ह ग्रहण किया जा सके व स्थूल पुद्गल हैं । जैसे ताप ध्वनि आदि ऊर्जाएँ व गति ।

वर्गीकरण म ऊना के अनन्तर वातिरों का लक्षण है । जल (Weight) का दृष्टि से वातिरें ऊना के द्रव्य ऊर्जा हैं किन्तु वर्गीकरण का आधार घनत्व (Density) व द्रव्य ऊर्जापर होना या न होना है । प्रकाश, चिन्ता आदि ऊर्जा व द्रव्य ऊर्जा हैं वातिरें नहीं । इस प्रकार द्रव्य और ऊर्जा का अन्तर इनका वर्गीकरण किया गया है ।

(५) सूक्ष्म—स्कन्ध होने पर भा चिन्ता व द्रव्य ऊर्जा व द्रव्य ऊर्जा करना शक्य नहीं है वे सूक्ष्म पुद्गल हैं । जैसे कर्मकण आदि । द्रव्यगुरु आदि का इसी भेद में वर्गीकरण किया गया है ।

आधुनिक विज्ञान जगत में निम्न पुद्गल स्कन्धा का विद्युदणु (Electron) उद्युदणु (Positron) और उद्युत्कण (Proton) रूप से उल्लेख किया जाता है उनका अन्तर्भाव भी इसा भेद में किया जा सकता है, क्या ये स्थूलस्थूल और स्थूल स्कन्ध ता हैं ही नहीं । साथ ही ये किसी इन्द्रिय के विषय भा नहीं, पर हैं ये पुद्गल हा, अतः ये सूक्ष्म इस भेद में हा आते हैं ।

(६) सूक्ष्मसूक्ष्म—पुद्गल क्षण भी जो स्कन्ध अवस्था से रहित हैं वे सूक्ष्मसूक्ष्म पुद्गल हैं । जैसे पुद्गल परमाणु ।

नियमसार में ये छद्म भेद स्कन्ध के वतलाये हैं । इस हिसाब से विचार करने पर जो स्कन्ध कर्मवर्गणाप्राप्त भी सूक्ष्म होते हैं उनका अन्तर्भाव सूक्ष्मसूक्ष्म भेद में होता है । जैसे वृषणुक आदि ।

इसके सिवा पुद्गला का अन्य प्रकार से भी भेद किया जाता है । आगम में ऐसे भेद २३ वतलाये हैं । यथा—अणुवर्गणा, सान्याताणुवर्गणा, असान्याताणुवर्गणा, अनन्ताणुवर्गणा, आहार वर्गणा, अप्राह्य वर्गणा, तैषस वर्गणा, अप्राह्यवर्गणा, भाषा वर्गणा, अप्राह्यवर्गणा, मनोवर्गणा, अप्राह्यवर्गणा, कर्मण्यवर्गणा, ध्रुववर्गणा, सातरनिरन्तरवर्गणा, शून्य वर्गणा, प्रत्यक्षरारोपवर्गणा, ध्रुवशून्यवर्गणा, बाहरनिगोदवर्गणा, शून्य वर्गणा, सूक्ष्मानगोदवर्गणा, नभोवर्गणा, और महास्कन्धवर्गणा ।

प्रथम भेद के सिवा ये सब भेद स्कन्ध के हैं । जिनमें शून्य वर्गणा केवल मध्यके अन्तरको दिखानेवाला हैं ॥ २५ ॥

कम से स्कन्ध और अणु की उत्पत्ति के कारण—

भेदसद्भातेभ्य उत्पद्य ते ॥ २६ ॥

भेदादणु ॥ २७ ॥

भेद से, सघात से और भेद, सघात दोनों से स्कन्ध उत्पन्न होते हैं ।

अणु भेद से हा उत्पन्न होता है।

स्कन्ध की उत्पत्ति तीन प्रकार से बतलाई है। कोई स्कन्ध सघात से अर्थात् जुड़े जुड़े द्रव्या का एकत्व प्राप्ति से उत्पन्न होता है, कोई स्कन्ध भेद से अर्थात् गण्ड होने से उत्पन्न होता है और कोई स्कन्ध एक ही साथ हुए भेद और सघात दोनों से उत्पन्न होता है।

(१) सघात अर्थात् जुड़े जुड़े द्रव्या की एकत्व प्राप्ति परमाणुओं परमाणुओं की भी होता है, परमाणुओं और स्कन्धा की भाँती होती है और स्कन्धा स्कन्धा की भी। जब दो या दो से अधिक परमाणु मिलकर स्कन्ध बनता है तब वह परमाणुओं के सघात से स्कन्ध की उत्पत्ति कहलाती है। जब परमाणु और स्कन्ध मिलकर दूसरा स्कन्ध बनता है तब परमाणुओं और स्कन्ध के सघात से स्कन्ध की उत्पत्ति कहलाती है। तथा जब दो स्कन्धों के मिलने पर तब भी स्कन्ध का उत्पत्ति होती है तब स्कन्धा के सघात से स्कन्ध की उत्पत्ति कहलाती है। जैसे दो परमाणुओं के मिलने पर स्कन्ध बनता है वह सघातजन्य द्व्यणुक स्कन्ध है। इसी प्रकार तीन, चार, सप्तात और अनन्त परमाणुओं के मिलने पर क्रम से सघातजन्य त्र्यणुक, चतुरणुक, सप्ताताणुक, अष्टाताणुक और अनन्ताणुक स्कन्ध उत्पन्न होते हैं। ये परमाणुओं के सघात से उत्पन्न हुए स्कन्धों के उदाहरण हुए। इसी प्रकार परमाणु और स्कन्ध तथा स्कन्ध स्कन्ध के सघात से बने हुए स्कन्धा के उदाहरण जान लेना चाहिये।

(२) जब किसी बड़े स्कन्ध के टूटने से छान् छोटे दो या दो से अधिक स्कन्ध उत्पन्न होते हैं तो वे भेदजन्य स्कन्ध कहलाते हैं। जैसे ईंट के तोड़ने पर दो या दो से अधिक टुकड़े होते हैं। ये सब स्कन्ध होते हुए भी भेदजन्य हैं, इसलिये भेद से भी स्कन्ध उत्पन्न होते हैं यह रहा है। ये भेदजन्य स्कन्ध भी द्व्यणुक से लेकर अनन्ताणुक तक हो सकते हैं।

(३) तथा जब जिस एक स्कन्ध के टूटने पर टूटे हुए अवयव के साथ उसी समय अन्य स्कन्ध मिलकर नया स्कन्ध बनता है तब यह स्कन्ध भेद-सघातजन्य रहलाता है। जैसे टायर में छिद्र होने पर टायर से निरुद्धा हुई वायु उस क्षण बाहर की वायु में जा मिलती है। वहाँ एक ही काल में भेद और सघात दोनों हैं। बाहर निकलनवाली वायु का टायर के भीतर की वायु से भेद है और बाहर की वायु से सघात, इसलिये भेद और सघात से स्कन्ध की उत्पत्ति होती है यह रहा है। ये भेद-सघातजन्य स्कन्ध भा द्वयगुण से लेकर अनन्तागुण तक हो सकते हैं।

भेद, सघात और भेद-सघात के ये स्थूल उदाहरण हैं।

इसकी विशेष जानकारी के लिये पटरण्डागम और उसकी ध्वला टीका देखनी चाहिये। वहाँ बतलाया है कि द्वयगुण वर्गणा की उत्पत्ति तान प्रकार से होती है—भेद से, सघात से और भेद सघात से। आगे की वर्गणाओं के भेद से इसकी उत्पत्ति देखी जाती है, इस लिये तो भेद से इसकी उत्पत्ति नहीं है, दो अणुओं के सघात से इसकी उत्पत्ति होती है इसलिये सघात से इसकी उत्पत्ति नहीं है तथा दो द्वयगुण भेद का प्राप्त होकर पुन द्वयगुण अवस्था को प्राप्त हो जाते हैं इसलिये स्वस्थान की अपेक्षा भेद-सघात से इसकी उत्पत्ति नहीं है। द्वयगुण, चतुरगुण, सरयातागुण, असंख्यातागुण, अनन्तागुण, आहार वर्गणा, अमाह वर्गणा, तैजस वर्गणा, अमाह वर्गणा, भाषा वर्गणा, अमाह वर्गणा, मनोवर्गणा, अमाह वर्गणा, कर्मण वर्गणा और ध्रुव वर्गणा की उत्पत्ति भी ऐसे ही तीन प्रकार से होती है। सान्तर निरन्तर वर्गणा, प्रत्यक्षशरीर वर्गणा, बादरनिगोद वर्गणा, सूक्ष्मनिगोद वर्गणा और महास्कन्ध वर्गणा स्वस्थान की अपेक्षा भेद सघात से उत्पन्न होती हैं।

घट पट आदि को अनित्य मानता है। चौथा मत मन् के चेतन और अचेतन दो भेद करता है और उसमें चेतन को नित्य तथा अचेतन को परिणामी नित्य मानता है। एक ऐसा भी मत है जो जगत् का सत्ता को ही स्वीकार नहीं करता।

किन्तु जैनदर्शन में सत् को परिभाषा विभिन्न प्रकार से का गई है। उसमें किसी भी पदार्थ को न तो सर्वथा नित्य ही माना है और न सर्वथा अनित्य ही। कारणद्रव्य सर्वथा नित्य और कायद्रव्य सर्वथा अनित्य है, यह भी उसका मत नहीं है किन्तु उसके मत से नई चेतन समग्र सद्रूप पदार्थ उत्पाद, व्यय और प्रौढ्यरूप हैं।

अपनी जाति का त्याग किये बिना नवीन पयाय की प्राप्ति उत्पाद है, पूर्ण पयाय का त्याग व्यय है और अनादि पारिणामिक स्वभावरूप से अग्रय घना रहना प्रौढ्य है। ये उत्पाद, व्यय और प्रौढ्य मत् या द्रव्य के निज रूप हैं।

जैसे लौहला जलकर राख हो जाता है। इसमें पुद्गल की लौहला रूप पर्याय का व्यय होता है और चाररूप पयाय का उत्पाद होता है किन्तु दोनों अवस्थाओं में पुद्गल द्रव्य का अस्तित्व अचल रहता है। उसके प्राक्कार (Carbon) तत्त्व का विनाश नहीं होता है। यही उसकी प्रौढ्यता है। द्रव्य विषयक उपर्युक्त सिद्धान्त को दृष्टि में रखते हुए ही जैन सिद्धान्त में नगत्कता की कल्पना को निराधार रखा गया है। द्रव्य अविनाश है, ध्रुव है और इसलिये उसका शून्य में से निमाण सम्भव नहीं। पुद्गल को जोर अथवा पुद्गल का निमित्त मिलने से उसमें केवल पर्याय का ही परिवर्तन सम्भव है। जैनदर्शन का यह द्रव्या की नित्यता का सिद्धान्त ही विज्ञान का प्रकृति की अनाश्रयता का नियम (Law of Indestructibility of Matter) है। इस नियम को १८ वीं शताब्दि में सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक लैवोइजियर (Lavoisier) ने इन शब्दों में प्रस्तुत किया था—'कुछ भी निर्मय

हमारे चातुष स्कन्ध के साथ मिलकर स्थूलता को प्राप्त करता है और तब चातुष अचातुष स्कन्ध चातुष होता है। इसप्रकार अचातुष स्कन्ध नेत्रल भेद से और केवल सद्भात से चातुष नहीं होता किन्तु भेद और सद्भात दोनों से चातुष होना है यह सिद्ध होता है ॥ २८ ॥

द्रव्य का लक्षण—

ॐमद् द्रव्यलक्षणम् ॥ २९ ॥

द्रव्य का लक्षण सत् है।

लोक में जितने पदार्थ हैं वे सबके सब सद्रूप हैं, ऐसा एक भी पदार्थ नहीं जो अस्तित्व में नहीं हुआ हो। यत् द्रव्य का मुख्य धर्म द्रव्यता प्रवच्यशीलता है जो अस्तित्व से भिन्न नहीं, इसलिये द्रव्य का लक्षण सत् कहा है। यद्यपि द्रव्य अनेक हैं और उनकी विविधता भी स्मरण है तथापि मद्रूप से सब एक हैं, इसलिये 'सत्' यह लक्षण सब द्रव्या में पट जाता है। ॥ २९ ॥

सत् की व्याख्या—

उत्पादव्ययधौन्ययुक्त सत् ॥ ३० ॥

जो उत्पाद, व्यय और धौन्य इन तीनों से युक्त अर्थात् तदात्मक है वह सत् है।

जैनदर्शन के सिवा अन्य दर्शनों में सत् के विषय में चार मत मिलते हैं। एक मत यह है कि जगत् में जो कुछ है वह एक है, सद्रूप है और नित्य है। किन्तु इसके विपरीत दूसरा मत यह है कि जगत् में जो कुछ है वह नाना है और विपरिवर्तनीय (उत्पाद-व्ययशील) है।

तीसरा मत सत् की तो मानता ही है पर इसके सिवा सत् का परिभाषा सत् से भिन्न असत् को भी मानता है। वह सत् में भा परमाणुद्रव्य और काल, आत्मा आदि को नित्य और कार्यद्रव्य

* सप्तमं परम्परा में यह सूत्र नहीं है।

घट पट आदि को अनित्य मानता है। चौथा मत सत् के चेतन और अचेतन दो भेद करता है और उसमें चेतन को नित्य तथा अचेतन को परिणामी नित्य मानता है। एक ऐसा भी मत है जो नगत् को सत्ता का ही स्वीकार नहीं करता।

किन्तु जैनदर्शन में सत् की परिभाषा भिन्न प्रकार में की गई है। उसमें किसी भी पदार्थ को न ता सर्वथा नित्य ही माना है और न सर्वथा अनित्य ही। कारणद्रव्य सर्वथा नित्य और कार्यद्रव्य सर्वथा अनित्य है, यह भी उसका मत नहीं है किन्तु उसके मत से जब चेतन समग्र सद्रूप पदार्थ उत्पाद, व्यय और धौन्यरूप हैं।

अपनी जाति का त्याग किये बिना नवीन पर्याय का प्राप्ति उत्पाद है, पूरा पर्याय का त्याग व्यय है और अनादि पारिणामिक स्वभावरूप से अन्वय बना रहना धौन्य है। ये उत्पाद, व्यय और धौन्य सत् या द्रव्य के तीन रूप हैं।

जैसे कोयला जलकर राख हो जाता है। इसमें पुद्गल की कोयला रूप पर्याय का व्यय होता है और चारुरूप पर्याय का उत्पाद होता है किन्तु दोनों अस्थायी न पुद्गल द्रव्य का अस्तित्व अचल रहता है। उसके प्राप्ताद (Carbon) तत्त्व का विनाश नहीं होता है। यही उसकी धौन्यता है। द्रव्य विषयक उपर्युक्त सिद्धान्त को दृष्टि में रखते हुए ही जैन सिद्धान्त में जगत्कर्ता की कल्पना को निराधार रखा गया है। द्रव्य अविनाशी है, ध्रुव है और इसलिये उसका शून्य में से निमाण सम्भव नहीं। पुद्गल को जीव अथवा पुद्गल का निमित्त मिलने से उसमें केवल पर्याय का ही परिवर्तन सम्भव है। जैनदर्शन का यह द्रव्या की नित्यता का सिद्धान्त ही विज्ञान का प्रकृति की अनाश्रयता का नियम (Law of Indestructibility of Matter) है। इस नियम को १८वीं शताब्दि में सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक लेवाइजियर (Lavoisier) ने इन शब्दों में प्रस्तुत किया था—'कुछ भी निर्मेय

नहीं है और प्रत्येक क्रिया के अन्त में उतनी ही प्रकृति (Matter) रहती है जितने परिमाण में वह क्रिया के आरम्भ में रहती है। केवल प्रकृति का रूपान्तर (Modification) हो जाता है।

वास्तव में इस सूत्र द्वारा जैनदर्शन का समग्र मार बतला दिया गया है। जगत् के जितने भी पदार्थ हैं उन सब के गुण धर्म जुड़े जुड़े होकर भी वे सब एक सामान्य क्रम को लिये हुए हैं इसमें जरा भी सन्देह नहीं। पदार्थों के उस सामान्य क्रम का निर्देश ही इस सूत्र द्वारा किया गया है। इससे हम मालूम पड़ता है कि जब चेतन जितने भी पदार्थ है वह सब एक ही धारा में प्रवाहित हो रहे हैं। इस तत्त्व को ठीक तरह से समझ लेने से बाद इश्वरवाद की मान्यता तो छिन्न भिन्न हो ही जाती है। साथ ही निमित्तवाद और इसके अन्तर्गत कर्मवाद का मान्यता की मयादा भी स्पष्टरूप से प्रतिभासित होने लगता है। कर्तृत्व की योग्यता स्व में है या पर में यह वाद पुराना है। सधथा भेदवादियों ने ऐसा योग्यता का ग्रीज स्व का नहीं माना है क्योंकि उनके मत में जिसे स्व कहा जाय ऐसा कोई पदार्थ ही नहीं है। उनके इन भेद की नाइ सोमा ही नहीं रही। यहाँ तक कि उन्होंने गुण गुणी में भेद मान लिया है। इसलिये उनके यहाँ कारण तत्त्व का निवार करते समय यह जिज्ञासा सहज ही उत्पन्न होती है कि जा भी पर पदार्थ स्वरूप से स्थाकार किया जाते हैं उनमें यदि सबके सब अक्ष हैं तो उनका सामञ्जस्य कैसे किया जा सकेगा? उनमें कन से कम एक कारण तो बुद्धिमान् अवश्य होना चाहिये। ऐसा कारण बुद्धिमान् होकर भी यदि होन प्रयत्न, निरिच्छ और अव्यापक हुआ तो वह बिना इच्छा के सग्न सब प्रकार के कार्यों को कैसे कर सकेगा? इसलिये इसी जिज्ञासा के उत्तरस्वरूप उन्होंने कर्तारूप से इश्वर को स्वीकार किया है। उनके मत से जगत् में जितने भी कार्य होते हैं उन सब में इश्वर की इच्छा, इश्वर का ज्ञान और इश्वर का प्रयत्न कार्य करता है।

किन्तु उनकी यह जिज्ञासा यहीं समाप्त नहीं होती है। इसके आगे भी इसका क्रम चालू रहता है। तब एक नई जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि यदि ऐसी स्थिति है तो फिर जगत्-म विषमता क्या दिग्गलाई देती है। जब सबका कर्ता ईश्वर है तो उसने सबको एकसा क्या नहीं बनाया। यह सनको एकसे सुख, एकसा बुद्धि और एकसे भोग दे सकता था। स्वर्ग मातृ का अधिकारा भी सनको एकसा बना सकता था। उसने ऐसा क्यों नहीं किया। लोभ म जो दुःखी, दरिद्र और निरुद्ध योनिवाले प्राणा दिखलाई देते हैं उन्हें उसे बनाना ही न था। वह ऐसा करता जिससे न तो किसी को किसी का स्वामी ही बनना पड़ता और न किसी का किसी का सेवन ही बनना पड़ता। एक तो उसे किसी का निमाण ही नहीं करना था। यदि उसने ऐसा किया ही था तो सनको एकसे बनाता। प्रारम्भ से ही यह ऐसा ध्यान रखता जिसे किसी प्रकार की विषमता को जन्म ही न मिलता। न होता बाँस न उज्जती बोंसुरी। भला यह कहीं का न्याय है कि एक नीच जाति का हो और दूसरा उच्च जाति का, एक दुःखी दरिद्र हो और दूसरा सातिशय सम्पत्तिशाला, एक चोरी जारी करके जीवन जितावे और दूसरा न्याय की तराजू लेकर इसका न्याय करे। क्या इन सब प्राणियों का निर्माण करते समय वह भो गया था। यदि यह बात नहीं है तो फिर उसने ऐसा क्या किया।

यद्यपि इस जिज्ञासा का समाधान उनके यहाँ कर्मवाद को स्वीकार करके किया जाता है। उनका कहना है कि यह सब दोष उसका नहीं है। किन्तु यह दोष उन उन प्राणियों के कर्म का है। जिसने-जैसा कर्म किया उसे उसने वैसा बना दिया। भला वह इससे अधिक और करता ही क्या। आखिर वह बुद्धिमान् ही तो ठहरा। वह ऐसा बोड़े ही कर सकता था कि जो अच्छा कर उसे भी अच्छा बनावे और जो बुरा करे उसे भी अच्छा बनावे। यदि वह ऐसा करता तो यह उसका सनसे

बड़ा पक्षपात होता । किन्तु वह ऐसा पक्षपात स्वयं कैसे कर सकता था । यदि कोई दूसरा पक्षपात करे तो उसका न्याय उसके दरबार में हो सकता है । पर यदि वह स्वयं इस प्रकार का पक्षपात करने लगे तो उसका न्याय कहाँ होगा । तब तो प्राणियों का उसके ऊपर से आस्था हाँ उठ जायगी । इसलिए हमने अपना यहाँ न्याय रखा है कि जो जैसा कर उसे उसके कमानुसार ही यानि, बुद्धि और भोग मिलने चाहिये ।

किन्तु विचार करने से हाँ होता है कि जिस आधार से यह निष्ठासा उत्पन्न हुई है वह आधार ही सदाप है । क्या भला यह युक्ति से पटन का बात है कि पदार्थ तो हो और उसका कोई निजरूप न हो ? जब कि जगत् न पदार्थ है तो उनका निजरूप भी होना चाहिये । अन्यथा उन्हें अस्तित्व नहीं माना जा सकता है । इस प्रकार जब कि प्रत्येक पदार्थ का अपना निजरूप सिद्ध हो जाता है तो धनना विगड़ना भी उसका उसी से मानना पड़ता है । इसलिये सिद्धान्त तो यही स्थिर होता है कि प्रत्येक पदार्थ का कर्तृत्व उसका उसी में है अन्य न नहीं । फिर भी सर्वथा भेदवादिया ने इस सगत मान्यता की ओर ध्यान न देकर स्वार्थवशा अनेक कल्पनाएँ कर डाली हैं और दूसरा को उन कल्पनाओं की उल्लंघन में फँसा कर उनकी बुद्धि पर चाला लगा दिया है । इससे वे इतने मन्द बुद्धि हो गये हैं कि वे इन कल्पनाओं के जाल से मुक्त कर बाहर निरुल्ल ही नहीं पाते । यदि थोड़ा देर से यह मान भी लिया जाय कि प्रत्येक कार्य का कर्ता ईश्वर है तो वह सब प्राणियों के कर्माँ का भी तो कर्ता हुआ । फिर यह सिद्धान्त कहाँ रहा कि जो जिस प्रकार का कर्म करता है उसे वह उसके कमानुसार ही योनि, बुद्धि और भोग देता है । तब तो यही सिद्धान्त स्थिर होता है कि अच्छा बुरा जो कुछ भी होता है वह स्वयं ईश्वर ही करता करता है । कर्म नाम की तो कोई वस्तु ही नहीं ठहरती । पर ईश्वर का यह कर्तृत्व तो तब बने जब एक तो अन्य पदार्थ अन्य का

कता सिद्ध हो जाय और दूसरे प्रत्येक कार्य में बुद्धिमान् को आवश्यक कता समझ में आ जाय। किन्तु विचार करने पर ये दोनों ही बातें सिद्ध नहीं होती हैं। न तो एक पदार्थ दूसरे का कता ही सिद्ध होता है और न प्रत्येक कार्य में बुद्धिमान् की आवश्यकता ही अनुभव में आती है। एक पदार्थ दूसरे पदार्थ का कता तो तब बने जब वस्तु में स्पर्शत्व का योग्यता न मानो जाय। किन्तु इसके साथ यह बात भी ता है कि जब वस्तु में स्पर्शत्व का योग्यता नहीं मानी जाता है तो उसमें अन्य के द्वारा कर्तृत्व की योग्यता कहाँ से आसकता है क्योंकि जो स्वयं अपने जायने के लिये उत्तरदायी नहीं है वह दूसरे के जीवन के लिये उत्तरदायी कैसे हो सकता है। इसलिये एक पदार्थ दूसरे पदार्थ का कता है यह सिद्धान्त तो कुछ समझ में आता नहीं। युक्ति और अनुभव से भी इसकी सिद्धि नहीं होती। अनुभव में तो यही आता है और युक्ति से भी यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक पदार्थ का कर्तृत्व उसका वसा में है अन्य में नहीं। इसप्रकार जड़ और चेतन जितने भी पदार्थ हैं वे जड़ स्वयं अपने कता सिद्ध होते हैं तो प्रत्येक कार्य के लिये बुद्धिमान् कारण का कल्पना करना भी मगत नहीं ठहरना किन्तु जो जैसा है वह उसी रूप में अपना कता है यही सिद्ध होता है। यही कारण है कि प्रकृत में उत्पाद व्यय और भ्रान्त्य वस्तु के स्वभाव रूप से स्वीकार किये गये हैं। जो भा पदार्थ है वह जिस प्रकार अपने स्वरूप में स्थित रहता है उमा प्रकार यह परिणामन शील भा है। यही स्वयं कारण है और यही स्वयं कार्य है। जो उसका त्रैकालिक अन्ययरूप स्वभाव है वह तो कारण है और जो उसकी प्रति समय परिणामनशालता है वह कार्य है। यह प्रत्येक पदार्थ के कार्यकारणभाव की मीमासा है। यह क्रम इसीप्रकार से चालू था, इसीप्रकार से चालू है और इसी प्रकार से चालू रहेगा। इसमें कभी भी व्यतिक्रम नहीं हो सकता है।

इस पर यह प्रश्न होता है कि यदि प्रत्येक पदार्थ के कार्यकारण

भाज की भासा इसप्रकार का है तो फिर घटादि का उत्पत्ति म
 उन्धार आदि को और गति, स्थिति आदि म धर्मादि द्रव्या को निमित्त-
 कारणरूप से क्या स्वाकार किया गया है। क्या इससे एक पार्थ
 दूसरे पार्थ का बता है वह नहीं सिद्ध होता है। भेदवादियों ने भी तो
 इन्हें इसारूप म बता माना है। फिर क्या कारण है कि उनके उस
 मत म स्पष्टन किया जाता है। सो इस प्रश्न का यह समाधान है कि
 यद्यपि वायवार्त्विच की योग्यता तो उसकी उमा म है पर वह योग्यता
 निमित्तसापक्ष हाकर ही कार्यकारिणा माना गई है, इसलिये प्रत्येक
 कार्य ने होने म निमित्त का भी स्वीकार किया गया है। किन्तु कार्य क
 होने म निमित्त का कितना स्थान है यह अवश्य ही विचारणीय है।
 अत आग इसा बात का विचार किया जाता है। निमित्त दो प्रकार के
 हैं—एक निष्क्रिय पार्थ और दूसरे सक्रिय पदार्थ। निष्क्रिय पदार्थों में
 धर्म, अधर्म, आभास और काल इन द्रव्या का परिगणना की जाती है
 और सक्रिय पदार्थ अगणित हैं। इनम से मरे प्रथम निष्क्रिय निमित्तों
 की अपेक्षा विचार करने पर वे अप्रेरक निमित्त ही प्राप्त होते हैं।
 उदाहरणार्थ एक पुरुष गमन करता है और धर्म द्रव्य उसके गमन
 करने म निमित्त होता है। अब यहाँ विचारणीय यह है कि धर्म द्रव्य
 ने उस पुरुष के गमन करने के लिये प्रेरणा की तब वह गमन करने के
 लिये प्रवृत्त हुआ या वह तब गमन करने लगा तब धर्म द्रव्य उसके
 गमन करने में निमित्त हुआ। ये दो ऐसे विकल्प हैं चिन्ता निर्णय
 होने पर ही निष्क्रिय निमित्तों की कार्य मर्यादा निश्चित होती है।

यह तो आगम म भी बतलाया है कि धर्म द्रव्य गति म निमित्त
 कारण तो है पर प्रेरक नहीं। इसका आशय यह है कि यदि गति क्रिया
 होती है तो वह निमित्त होता है अन्यथा नहीं। अनुभव से विचार
 करने पर भी यही बात समझ म आती है क्योंकि ऐसा नहीं मानने पर
 सब पदार्थों की सर्वदा गति ही प्राप्त होगी, वे अभी भी स्थित नहीं रह

सकेंगे। किन्तु देखा यह जाता है कि जहाँ तक जिस पदार्थ को गमन करना होता है वे गमन करते हैं और जहाँ स्थित होना होता है वहाँ वे स्थित हो जाते हैं, इसलिये उक्त उदाहरण से तो यही निश्चित होता कि प्रथम विकल्प ठीक न होकर दूसरा विकल्प ही ठीक है। अर्थात् जब जीव और पुद्गल गमन करने के लिये प्रवृत्त होते हैं तबो धर्म द्रव्य गमन क्रिया में निमित्त होता है अन्यथा नहीं। इसलिये चितने भी निष्क्रिय पदार्थ हैं वे प्रेरकरूप से निमित्त नहीं हैं यह सिद्धान्त तो स्थिर हो जाता है। अब विचार करने पर इनके विषय में भी यही निश्चित होता है कि ये भी प्रेरक निमित्त कारण नहीं हैं किन्तु धर्मादि द्रव्या के समान ये भी उदासीन निमित्त कारण ही हैं। ये उदासीन निमित्तरूप से ही निमित्त कारण हैं ऐसा निरण्य करने के तीन कारण हैं—

१—चितने भी सक्रिय पदार्थ हैं उनमें निमित्तता की योग्यता सुनिश्चित नहीं है। एक बार वे जिस प्रकार के कार्य के होने में निमित्त होते हैं। दूसरी बार वे ठीक उमसे विपरीत कार्य के होने में भी निमित्त होते हैं। उदाहरणार्थ—जो युवती प्रथम बार रिझा को राग का विकल्प पैदा करने में निमित्त होती है वही युवती दूसरी बार उसी को विराग का विकल्प पैदा करने में भी निमित्त होती है।

२—चितने भी सक्रिय पदार्थ हैं उनमें एक काल में भी निमित्तता की योग्यता सुनिश्चित नहीं है क्योंकि विवक्षित कार्यों के प्रति वे जिस प्रकार निमित्त होते हैं उनसे विपरीत कार्यों के प्रति वे उसी समय अन्य प्रकार से भी निमित्त होते हैं। उदाहरणार्थ—जो युवती रिझा एक को राग का विकल्प पैदा करता है वही दूसरे को उसी समय विराग का विकल्प पैदा करने में भी निमित्त होती है।

३—कार्य उपादानरूप होता है किन्तु निमित्त उससे जुदा है। माना कि कोई कोई निमित्त उपादान से अभिन्न प्रदेसी भी होता है। जैसे

जैसा युजती तो प्रेरणे से उसका ज्ञान होता है और यह ज्ञान उसके लिए राग का पैदा करने में निमित्त होता है। पर इससे उक्त कथन में कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि यहाँ पर भिन्न द्रव्य उससे भिन्न कार्य के होने में उसे निमित्त होता है इसका विचार किया जा रहा है।

इससे निश्चित होता है कि सन्निय पदार्थ निष्क्रिय पदार्थ की तरह उदासीनरूप से ही निमित्त कारण होते हैं, प्रेरकरूप से नहीं।

शङ्का—इन बातों से तो इतना ही पता लगता है कि सन्निय पदार्थों की निमित्तता अनियत है। इससे यह तो नहीं जाना जाता कि वे प्रेरकरूप से निमित्त नहीं हैं ?

समाधान—जब कि सन्निय पदार्थ में निमित्त होने का योग्यता एक काल में दो कार्यों का अपेक्षा भिन्न भिन्न प्रकार का होता है तब फिर उन्हें प्रेरकरूप से निमित्त कैसे माना जा सकता है अर्थात् नहीं माना जा सकता। यही कारण है कि उक्त हनुमत् के आधार से यह निश्चय होता है कि सन्निय पदार्थ भी अप्रेरक निमित्त हैं।

शङ्का—कभी कभी इच्छा न रहते हुए भी अनिच्छित स्थान के प्रति गति दृष्टी जाता है। जैसे किसी शाय गतिशाल सवारी से यात्रा करने पर जहाँ उतरना चाहते हैं वहाँ उतरने का प्रयत्न करने पर भी आगे चले जाते हैं, इसलिये इस उदाहरण से तो यही स्थिर होता है कि सन्निय पदार्थ प्रेरकरूप से भी निमित्त होते हैं ?

समाधान—इस उदाहरण से सन्निय पदार्थ प्रेरकरूप से निमित्त होते हैं यह न सिद्ध होकर केवल इतना ही सिद्ध होता है कि गति क्रिया भिन्न प्रकार से हुई और इच्छा भिन्न प्रकार से हुई। इच्छा और गति में एकरूपता न आने पाई। शाय गतिशाल सवारी जिस स्थान पर जाकर रुकी वहाँ तक गति नहीं हाना या इसका नियामक क्या ? यदि इसके नियामक का पता लग जाय तो अवश्य यह माना जा सकता है कि सन्निय पदार्थ प्रेरकरूप से भी निमित्त है। किन्तु जब तक इस

घात का निश्चय नहीं होता तब तक केवल इतने आधार से सक्रिय पदार्थ को प्रेरक रूप से निमित्त मानना उचित नहीं है।

शङ्का—बुद्धि इसका नियामक है। बुद्धि से यह स्थिर कर लिया जाता है कि यह काम इस प्रकार से होना चाहिये। किन्तु जब वह काम प्रयत्न करने पर भी उस प्रकार से नहीं होता तो मालूम पड़ता है कि यहाँ निमित्त की बलवत्ता है। सभी तो वह काम जैसा विचारा था और जैसा प्रयत्न किया था वैसा नहीं हुआ ?

समाधान—यह है कि जैसे कोई कार्य अन्य के अधीन नहीं जैसे ही वह बुद्धि और प्रयत्न ने भी अधीन नहीं है। कार्य अपनी गति से होता है। यदि उसका बुद्धि और प्रयत्न से मेल बैठ गया तो समझा जाता है कि यह बुद्धि और प्रयत्न से हुआ है और यदि उसका अन्य बाह्य निमित्त से मेल बैठ गया तो यह समझने हैं कि यह इससे हुआ है। तत्त्वतः प्रत्येक कार्य होता है अपनी अपनी योग्यता से ही क्योंकि अन्वय और व्यतिरेक भाँ उसका उसी के साथ पाया जाता है। इस लिये निमित्त को किसी भी हालत में प्रेरक कारण मानना उचित नहीं है।

शङ्का—तब तो किसी भी कार्य में पुरुषार्थ का कोई स्थान ही नहीं रह जाता ?

समाधान—पुरुषार्थ का अर्थ प्रयत्न है, इसलिये जिस कार्य के होने में पुरुष का प्रयत्न निमित्त होता है वह कार्य पुरुषार्थ पूर्वक कहा जाता है, अतः कार्य में पुरुषार्थ का कोई स्थान ही नहीं है यह तो कहा नहीं जा सकता।

शङ्का—दैव का कार्य से क्या सम्बन्ध है ?

समाधान—उपादान-उपादेय सम्बन्ध तो है हा किन्तु वहीं नहीं निमित्त-निमित्तिक सम्बन्ध भी है। तब शब्द के दो अर्थ हैं—पूर्व कर्म और योग्यता। योग्यता यह प्रत्येक पदार्थ के स्वभावगत होती है, इस-

लिये हम अपेक्षा से उपादान उपादेय सम्बन्ध है और प्रत्येक कार्य के प्रति हमका हाता अनिवार्य है, क्योंकि योग्यता के बिना कोई भी कार्य नहीं होता। चितने भी कार्य होते हैं वे सब अपने अपने उपादान से हाते हैं। किन्तु पूर्व कर्म मात्र कार्या में निमित्त नहीं है। उदा ही कार्य के होने में वह निमित्त है। ऐसे कार्य ससारी जीव के विविध प्रकार के भाव और उसकी विविध अवस्थाएँ तथा शरीर, ध्वन, मन और आसोकास ही माने गये हैं। इसलिये इन कार्यों से देव का अर्थात् पूर्व कर्म का निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध माना गया है। इन कार्यों के सिवा जगत् में और चितने भी कार्य होते हैं वे अन्य अन्य निमित्त से हाते हैं, पूर्व कर्म उनका निमित्त नहीं है।

शङ्का—यदि निमित्त कारण प्रेरक नहीं होता तो यह मानना चाहिये कि प्रत्येक कार्य अपने उपादान की योग्यतानुसार ही होता है ?

समाधान—ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं है।

शङ्का—तो फिर निमित्त कारण क्या माने गये हैं, क्योंकि इस स्थिति में निमित्त की विशेष आवश्यकता तो नहीं रह जाती है ?

समाधान—वे हैं, अत माने गये हैं, इसलिये उनकी आवश्यकता और अनावश्यकता का तो प्रश्न ही नहीं उठता।

शङ्का—तो तो यदि कोई यह मानकर बैठ जाय कि जब जो होना होगा सो होगा, हम प्रयत्न क्यों करें, तो क्या हानि है ?

समाधान—ऐसा मानकर बैठ जाने में हानि तो कुछ भी नहीं है, पर ऐसा मानकर वह बैठता क्यों है। जिन कार्यों के प्रति उसका राग नहीं है उनके लिये भले ही वह बहाना करे पर जिन कार्यों में उसकी रुचि है उन्हें तो वह प्रयत्नपूर्ण करना ही चाहता है। यद्यपि यह ठाक है कि प्रत्येक कार्य उपादान की योग्यतानुसार ही होता है और प्रयत्न भी तदनुकूल होता है, पर होते हैं वे दाना स्वतन्त्र ही। केवल इनका

निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होने से यह कहा जाता है कि यह कार्य इस प्रयत्न का फल है।

शङ्का—तब तो जगत् का क्रम मुनिश्चित-मा प्रतीत होता है ?

समाधान—ऐसा मानने में भी कोई आपत्ति नहीं है।

शङ्का—यही आपत्ति है कि इससे बुद्धि को विश्राम मिल जाता है और प्रयत्न मन्द पड़ जाता है ?

समाधान—ऐसा मानने से तब तो बुद्धि से विश्राम ही मिलता है और न प्रयत्न ही मन्द पड़ता है, क्योंकि इनका भी अपनी अपना निश्चाय होना अनिवार्य है। होता यह है कि जिसकी बुद्धि या प्रयत्न जिस कार्य के बनने विगड़ने में निमित्त हो जाता है वह वहाँ सफलता या असफलता का भागी माना जाता है।

शङ्का—यदि इस दृष्टि से ईश्वर को निमित्त कारण मान लिया जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—जिस आधार से ईश्वरवाद को माना गया है उसका इस मान्यता से कोई मेल नहीं बैठता।

शङ्का—इन दोनों मान्यताओं में क्या अन्तर है ?

समाधान—ईश्वरवाद की मान्यता का मुख्य आधार उसकी इच्छा और उसका प्रयत्न है। वह जिस कार्य के विषय में जैसा सोचता है और जैसा प्रयत्न करता है वह कार्य उसप्रकार का होता है। जिस समयायी कारण से वह कार्य बना है उसकी कोई स्वतन्त्रता नहीं रहती। किन्तु इस मान्यता में जब चेतन दोनों की स्वतन्त्रता अभ्युपगम्य बनो रहती है उसमें कोई बाधा नहीं आता।

शङ्का—यदि इस मान्यता में निमित्त से जितना स्थान प्राप्त है उस रूप में ईश्वरवाद को मान लिया जाय तब तो कोई हानि नहीं है ?

समाधान—यदि इस रूप में ईश्वरवाद को स्वीकार किया जाता है

तब ता ईश्वर की मान्यता का कोई मूल्य ही नहीं रहता । उसका मानना न मानने के समान हो जाता है ।

शंका—ईश्वरवाद की मान्यता के समान यदि इस मान्यता का भी त्याग दिया जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—यह वस्तु स्वभाव का उद्घाटनमात्र है । जगत् का जो कम चाल है उसे ही उद्घाटित करके उतलाया गया है इसलिये इसे मान्यता शब्द द्वारा कहा गया है । किन्तु ईश्वरवाद की मान्यता केवल रूपना का विषय है ।

शंका—यदि कार्य के विषय में आशिक परतन्त्रता मान लें तो क्या हानि है ?

समाधान—यह आशिक परतन्त्रता की मान्यता ही पूर्ण परतन्त्रता या मान्यता का जनना है । ईश्वरवाद की मान्यता इसी भावना में से पनपी है । अतः निमित्त की मुख्यता से तो आशिक परतन्त्रता बनती ही नहीं । हाँ यदि परतन्त्रता का अर्थ इतना किया जाता है कि कार्य जैसे उपादान से होता है वैसे वह निमित्तसापेक्ष भी होता है तो ऐसी मान्यता में कोई बाधा नहीं आती । यह कार्यकारणव्यवस्था के अनुकूल है । इससे निमित्त को मान कर भा प्रत्येक पदार्थ की स्वतन्त्रता यथावत् बनी रहती है ।

शंका—उक्त दोनों दर्शनों में से किसे मानने में लाभ है और किसे मानने में हानि है ?

समाधान—यद्यपि हानि लाभ मान्यता में नहीं है, क्योंकि वस्तु व्यवस्था जैसी है वह अपने क्रमानुसार स्वयं चल रही है पर इन मान्यताओं के आधार से जावन पर अच्छा बुरा प्रभाव तो पड़ता ही है । यथा—

ईश्वरवाद का मान्यता से निम्नलिखित बुराईयाँ की जन्म मिलता है—

(१) व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अपहरण होकर वह सदा परतन्त्रता का अनुभव करता है। व्यक्ति की मालिकी जाकर सदा के लिये वह नौकर मात्र रह जाता है।

(२) उसे अपने उत्थान पतन के लिये दूसरे की ओर देखना पड़ता है।

(३) उसके अपने कार्य में भा उमरी स्वतन्त्रता नहीं रहती।

(४) अच्छा घुरा जो भी होता है वह ईश्वर की कृपा का फल होने से कार्य के विषय में सहायन का भावना लुप्त होती है।

(५) ईश्वरेच्छा के नाम पर एक व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति पर हाजि होने का अवसर मिलता है जिससे अनेक विषमताएँ व संघर्ष जन्म पाते हैं। आज की आर्थिक व्यवस्था, सामाजिक व्यवस्था व मरणावादि इसी के फल हैं।

तथा स्वमर्तृत्व और व्यक्तिस्वातन्त्र्य की भावना से निम्न लिखित भलाइयों का जन्म मिलता है—

(१) प्रत्येक व्यक्ति अपने का पूर्ण स्वतन्त्र अनुभव करता है। वह चेतन से तो ऐसा मानता ही है जड़ को भी ऐसा ही मानता है।

(२) प्रत्येक व्यक्ति अपने अच्छे बुरे कार्यों के प्रति स्वयं अपने को उत्तरदायी अनुभव करता है।

(३) एक व्यक्ति की दूसरे पर हावी होने की भावना का लोप जाता है।

(४) निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धों के बीच में किसी अज्ञात शक्ति के न होने के कारण सहयोग प्रणाली के आधार पर समतुलन रखने में सुविधा होती है जिससे किसी भी प्रकार की विषमता को जन्म देने में व्यक्ति निमित्त नहीं होने पाता।

शका—तब जगत् का भ्रम सुनिश्चित है तब ईश्वरवाद को दोष देने में क्या लाभ है?

समाधान—ऐसा मान कर भी वर्तमान अवस्था में कारण ईश्वरवाद तो है ही । जैसे विवक्षित व्यक्ति पूर्ण स्वतन्त्र हो सकता है पर उसकी वर्तमान दुरवस्था का कारण मिथ्यात्व माना जाता है, क्योंकि उसकी वर्तमान अवस्था का कारण वही है । वैसे ही वर्तमान में सर्वत्र ना विपमता फैली हुई है उसका कारण ईश्वरवाद की मान्यता ही है । इस मान्यता का त्याग किये बिना व्यक्ति न तो अपने को पूर्ण स्वतन्त्र अनुभव कर सकता है और न ससार घन्यन से उसका छुटकारा ही हो सकता है ।

शङ्का—यदि कहीं निमित्त और कहीं उपादान की प्रधानता मान लें तो क्या हानि है ?

समाधान—ऐसा मानने से प्रत्येक वस्तु की स्वतन्त्रता का घात होता है जो इष्ट नहीं है, अतः प्रत्येक पदार्थ की धारा अपनी योग्यता अनुसार चालू रहती है और उस धारा के चालू रहने में अन्य अन्य पदार्थ निमित्त होते रहते हैं ऐसा मानना ही उचित है और यही सिद्धान्त पक्ष है ॥ ३० ॥

नित्यत्व का स्वरूप—

तद्भावाव्यय नित्यम् ॥ ३१ ॥

उसके भाव से (अपनी जाति से) च्युत न होना नित्य है ।

पिछले सूत्र में वस्तु को त्रयात्मक बताया है । इस पर प्रश्न होता है कि उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य ये तीनों एक साथ कैसे रह सकते हैं, क्योंकि इनके एक साथ रहने में विरोध आता है । जो उत्पाद-व्ययरूप है वह ध्रौवरूप नहीं हो सकता और जो ध्रौवरूप है वह उत्पाद-व्ययरूप नहीं हो सकता । जब कि ध्रौव्य नित्यत्व का सूचक है और उत्पाद-व्यय अनित्यत्व के सूचक हैं तब उसी को नित्य और उसी को अनित्य मानना युक्त सगत नहीं, क्योंकि इससे विरोधादि अनेक दोष

आते हैं निससे वस्तु का अभाव प्राप्त होता है। खुलासा इस प्रकार है—नित्यत्व और अनित्यत्व इनका शीत और उष्ण के समान एक काल में एक वस्तु में रहना विरोधी है, इसलिये विरोध दोष आता है। यत् इनका एक काल में एक वस्तु में रहना विरुद्ध है अतः इनका आधार भी एक सिद्ध नहीं होता, इसलिये वैयधिकरण्य दोष आता है। एक ही वस्तु में जिन स्वरूपा की अपेक्षा भेदाभेद माना जाता है उन स्वरूपा में भी किसी अन्य अपेक्षा से भेदाभेद माना जायगा, इस प्रकार उत्तरोत्तर कल्पना करने से अनन्तस्था दोष आता है। वस्तु में जिन धर्म की मुख्यता से नित्यत्व धर्म माना जाता है उसी की अपेक्षा नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों मानने पर मङ्कुर दोष प्राप्त होता है। यदि जिस धर्म की अपेक्षा भेद माना जाता है उसी की अपेक्षा अभेद माना जाय और जिसकी अपेक्षा अभेद माना जाता है उसी की अपेक्षा भेद माना जाय तो व्यतिकर दोष आता है। यत् वस्तु नित्या नित्यात्मक है अतः उसका किसी एक असाधारण धर्म के द्वारा निश्चय करना अशक्य है इसलिये सशय दोष प्राप्त होता है। और इस प्रकार वस्तु के सशयापन्न हो जाने के कारण उसकी प्रतिपत्ति नष्ट हो सकती और बिना प्रतिपत्ति के वस्तु का अस्तित्व स्वीकार करना नहीं बनता। इसलिये पिछले सूत्र में जो सत् की व्याख्या उत्पाद, व्यय और धीय रूप की है वह नहीं बनती? इस प्रकार सत् की उक्त व्याख्या करने पर जो अनेक दोष प्राप्त होते हैं उनके परिहार के लिये जैन दर्शन के अनुसार नित्यत्व का स्वरूप बतलाना प्रस्तुत सूत्र का प्रयोजन है।

जैसा कि अन्य दर्शना में नित्य का अर्थ कूटस्थ नित्य किया है नित्यत्व का वैसा अर्थ यदि जैन दर्शन में किया होता तो एक ही वस्तु में नित्यत्व और अनित्यत्व के एक काल में मानने में उक्त दोष भले ही प्राप्त होते। परन्तु जैन दर्शन किसी भी वस्तु को सर्वथा नित्य नहीं मानता किन्तु कथंचित् नित्य मानता है जिसका अर्थ होता है परिणामा

और अनन्ताणुक बन्ध की उत्पत्ति होती है, यह उक्त वचन का तात्पर्य है ।

पुद्गल में ऐसी स्वाभाविक योग्यता है जिससे वह इन गुणों के कारण बन्धों का प्राप्त होता है । जीव को जिस प्रकार प्रतिसमय के बन्धों के लिये अलग अलग निमित्त लाते हैं उस प्रकार पुद्गल को ऐसे बन्धों के लिये अलग अलग निमित्त अपेक्षित नहीं है । किन्तु यह इन गुणों के कारण परस्पर में सुतरा बन्धों का प्राप्त होता है ॥ ३३ ॥

बन्धों के सामान्य नियम के अपवाद—

न जघन्यगुणानाम् ॥३४॥

गुणसाम्ये सदृशानाम् ॥३५॥

द्वयधिरूपादिगुणानां तु ॥३६॥

जघन्य गुण—शक्त्यशवाले अवयवों का बन्ध नहीं होता ।

समान शक्त्यशके हान पर सदृशा का बन्ध नहीं होता ।

किन्तु दो शक्त्यश अधिक आदि वाले अवयवों का बन्ध होता है ।

यहाँ गुण शब्द शक्त्यश या पर्यायवाची है । प्रत्येक गुण की पर्याय एक सा नहीं होता । वह प्रति समय बदलती रहती है । इस लिये यह प्रश्न होता है कि प्रत्येक पुद्गल हर अवस्था में क्या बन्धों का प्रयाचक माना गया है या इनके कुछ अपवाद हैं । यहाँ प्रस्तुत सूत्रों में से पहले और दूसरे सूत्र द्वारा इन्हीं अपवादों का विचार किया गया है और तीसरे सूत्र द्वारा बन्धों की योग्यता का निर्देश किया गया है ।

प्रथम सूत्र में यह बतलाया गया है कि जिन परमाणुओं में स्निग्ध और रुच पयाय जघन्य हैं उनका बन्ध नहीं होता । वे तब तक परमाणु दशा में ही बने रहते हैं जब तक उनकी जघन्य पयाय नहीं बदल जाती है । इससे यह फलित होता है कि जिनमें जघन्य पर्याय नहीं

होती उनका वन्ध हो सकता है। परन्तु इसमें भी अपवाद है जो अगले सूत्र में बतलाया गया है। इसके अनुसार मध्यम या उत्कृष्ट शक्त्यशाले परमाणुआ का भी वन्ध नहीं हो सकता। इनमें यद्यपि वधने की योग्यता तो है पर ये समान शक्त्यशाले परमाणुआ के साथ वन्ध को नहीं प्राप्त होते इतना मात्र इसका तात्पर्य है।

इस सूत्र में सदृश पद और है। इससे यह अर्थ फलित होता है कि असमान शक्त्यशाले सदृश परमाणुआ का और समान शक्त्यशाले विसदृश परमाणुआ का वन्ध हो सकता है जो इष्ट नहीं है इसलिये तीसरे सूत्र द्वारा वन्ध की मर्यादा निश्चित की गई है। इस सूत्र में यह बतलाया गया है कि दो शक्त्यशाले अधिक होने पर एक पुद्गल का दूसरे पुद्गल से वन्ध हो सकता है। उदाहरणार्थ एक परमाणु में स्निग्ध या रुक्ष गुण के दो शक्त्यशाले और दूसरे परमाणु में चार शक्त्यशाले तो इन दोनों परमाणुआ का वन्ध हो सकता है। एक परमाणु में स्निग्ध या रुक्ष गुण के तीन शक्त्यशाले और दूसरे परमाणु में पाँच शक्त्यशाले तो इन दो परमाणुआ का भी वन्ध हो सकता है। हर हालत में वधनेवाले पुद्गलों में दो शक्त्यशाले का अन्तर होना चाहिये। इससे न्यून या अधिक अन्तर के होने पर वन्ध नहीं होता। उदाहरणार्थ—एक परमाणु में स्निग्ध या रुक्ष गुण के दो शक्त्यशाले और दूसरे परमाणु में तीन या पाँच शक्त्यशाले तो इनका वन्ध नहीं हो सकता। परमाणुओं की वध योग्यता सर्वत्र द्व्यधिकता के नियमानुसार मानी गई है।

वन्ध सदृश और विसदृश दोनों प्रकार के पुद्गलों का परस्पर में होता है। सदृश का अर्थ समानजातीय और विसदृश का अर्थ असमानजातीय है। एक रुक्ष पुद्गल के प्रति दूसरा रुक्ष पुद्गल समानजातीय है और स्निग्ध पुद्गल असमानजातीय है। इसी प्रकार एक स्निग्ध पुद्गल के प्रति दूसरा स्निग्ध पुद्गल समानजातीय है और

रुद्ध पुद्गल असमानजातीय है। द्वयधिक गुण के नियमानुसार यथा सन्श का सदृश के साथ और सन्श का विसदृश के साथ बन्ध होता है पर जघन्य शक्त्यश वाल पुद्गल के लिये यह नियम लागू नहीं है वह जघन्य शक्त्यश के रहते हुए सदा अवद्ध दशामे रहता है। या उमरा जघन्य पयाय न रह कर वह घटल जाती है तो उक्त नियम के अनुसार वह भी उन्ध के योग्य हो जाता है।

अत्र इमा विषय का काष्ठक द्वारा स्पष्ट करके बतलाते हैं—

क्रमांक	गुणार्थ	सदृश बंध	विसदृश बंध
१	जघ-य + जघ-य	नहीं	नहीं
२	सघ-य + एकाधिक	नहीं	नहीं
३	जघ-य + द्वयधिक	नहीं	नहीं
४	जघ-य + "यादि अधिक	नहीं	नहीं
५	जघ-येतर + सम जघ-येतर	नहीं	नहीं
६	जघ-येतर + एकाधिक जघ-येतर	नहीं	नहीं
७	जघ-येतर + द्वयधिक जघ-येतर	है	है
८	जघ-येतर + "यादि अधिक जघ-येतर	नहीं	नहीं

श्वेताम्बर परम्परा में इन सूत्रों के अर्थ में मतभेद है। जहाँ एक तो गुणार्थों का समानता रहने पर विसदृशों का बन्ध माना है दूसरे गुणार्थों की विसदृशता रहने पर सदृशों का बन्ध माना है और तिसरे 'द्वयधिकादि' सूत्र में आदि पद को प्रकारवाची न मान कर उससे तीन, चार आदि गुणों का ग्रहण किया है ॥ ३४-३६ ॥

बन्ध के समय होनेवाली अवस्था का निर्णय—

बन्धेऽधिकौ पारिणामिकौ च ॐ ॥ ३७ ॥

बन्ध के समय दो अधिक शक्त्यश दो हान शक्त्यश का परिणमन करानेवाले होते हैं ।

पुद्गल का किस अवस्था में बन्ध होता है और किस अवस्था में बन्ध नहीं होता है इसका निर्णय कर देने पर प्रश्न होता है कि तिन स्वयं और द्विगुण शक्त्यशवाले पुद्गलों का बन्ध होता है बन्ध के बाद उनकी वैसी स्थिति बनी रहती है या उनमें एकरूपता आ जाती है ? इसी प्रश्न का उत्तर दते हुए यहाँ पतलाया गया है कि बन्ध के समय दो अधिक शक्त्यशवाले पुद्गल वा हान शक्त्यशवाले पुद्गल का परिणमन करानेवाले होते हैं । यह तो प्रत्यक्ष से ही देखा देता है कि जिस प्रकार गाला गुड़ उस पर पड़ी हुई धूलि का अपने रूप में परिणमन लेता है उसी प्रकार अन्य भी अधिक गुणवाला पुद्गल हीन गुणवाले पुद्गल का परिणमन करानेवाला होता है । इस प्रकार यद्यपि हीन शक्त्यशवाला पुद्गल अधिक शक्त्यशवाले पुद्गल रूप परिणम जाता है तथापि उनकी पूर्व अवस्था का त्याग होकर एक तीसरा अवस्था उत्पन्न होती है इसलिये उन वैध हुए पुद्गलों में एकरूपता आ जाती है । जिस प्रकार बल्ल में शुद्ध और कृष्ण तन्तु का सयोग होता है ऐसा उनका सयोग नहीं होता किन्तु वे परस्पर में इस प्रकार मिल जाते हैं जिससे उनमें भेदकी प्रतीति नहीं होती ॥ ३७ ॥

* वेताम्बर परम्परा में 'बन्धे समाधिकौ पारिणामिकौ' ऐसा सूत्र पाठ है । तदनुसार उसमें एक सम का दूसरे सम को अपने स्वस्व में मिलान रूप कार्य भी दृष्ट है ।

प्रकारान्तर से द्रव्य का स्वरूप—

गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३८ ॥

गुण और पर्यायवाला द्रव्य होता है ।

पहले द्रव्य का लक्षण बतला आये हैं । यहाँ प्रकारान्तर से उसका लक्षण बतलाया जाता है ।

जिसमें गुण और पर्याय हो वह द्रव्य है । गुण अन्ययी होते हैं और पर्याय व्यतिरेका । प्रत्येक द्रव्य में कायभेद से अनन्त शक्तियों का अनुमान होता है । इन्हीं को गुण कहा है । ये अन्वया स्वभाव होकर भा सदा काल एक अवस्था में नहीं रहते हैं किन्तु प्रति समय बदलते रहते हैं । इनका बदलना ही पर्याय है । गुण अन्ययी होते हैं, इस कथन का यह तात्पर्य है कि शक्ति के मूलस्वभाव का कभी भी नाश नहीं होता । ज्ञान सदा काल ज्ञान बना रहता है । तथापि जो ज्ञान इस समय है वही ज्ञान दूसरे समय में नहीं रहता । दूसरे समय में वह अन्य प्रकार का हो जाता है । इससे मालूम पड़ती है कि प्रत्येक गुण अपनी धारा के भीतर रहते हुए भी प्रति समय अन्य अन्य अवस्थाओं को प्राप्त होता रहता है । गुणों की इन अवस्थाओं का नाम ही पर्याय है । इससे उन्हें व्यतिरेकी कहा है । वे प्रति समय अन्य अन्य होती रहती हैं । ये गुण और पर्याय मिलकर ही द्रव्य कहलाते हैं । द्रव्य इनके सिवा स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है । ये दोनों उसके स्वरूप हैं । गुण और पर्याय रूप से ही द्रव्य अनुभव में आता है, यह उक्त कथन का तात्पर्य है ।

पहले यद्यपि द्रव्य की उत्पाद, व्यव और धीन्य स्वभाव बतला आये हैं और यहाँ उसे गुण पर्यायवाला बतलाया है पर विचार करने पर इन दोनों लक्षणों में कोई अन्तर प्रतीत नहीं होता, क्योंकि जो वस्तु उहाँ उत्पाद, व्यव और धीन्य शब्द द्वारा कही गई है वही यहाँ

गुण और पर्याय शब्द द्वारा नहीं गई है। उत्पाद और व्यय ये पर्याय के दूसरे नाम हैं और ध्रौव्य यह गुण का दूसरा नाम है, इसलिये द्रव्य को चाहे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य स्वभाव कहो या गुण और पर्यायवाला कहो, दोनों का एक ही अर्थ है। गुण और पर्याय ये लक्ष्य स्थानीय हैं तथा उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य ये लक्षण स्थानीय हैं, इसलिये गुण का लक्षण ध्रौव्य प्राप्त होता है तथा पर्याय का लक्षण उत्पाद और व्यय प्राप्त होता है। जिसका लक्षण किया जाय उसे लक्ष्य कहते हैं और जिसके द्वारा वस्तु की पहचान की जाय उसे लक्षण कहते हैं। गुण की मुख्य पहचान उसका सदागल रहे रहना है और पर्याय की मुख्य पहचान उसका उत्पन्न होते रहना और विनष्ट होत रहना है।

यहाँ द्रव्या को लक्ष्य तथा गुण और पर्याय को उसका लक्षण कहा है। इससे सहज हो इनमें भेद की प्रतीति होती है, किन्तु वस्तुतः इनमें भेद नहीं है। जो द्रव्य है वही गुण और पर्याय है तथा जो गुण और पर्याय है वही द्रव्य है। इसी प्रकार पर्याय भी गुणा से सर्वथा जुदा नहीं है। गुणा का अन्वय स्वभाव ही गुण शब्द द्वारा कहा जाता है और उनकी विविध रूपता ही पर्याय शब्द द्वारा कही जाती है। सार यह है कि विश्लेषण करने पर इन सबकी पृथक् पृथक् प्रतीति होती है, वस्तुतः ये पृथक् पृथक् नहीं हैं।

इस विषय को ठीक तरह से समझने के लिये सोनेका दृष्टान्त ठीक होगा। सोना पीतल आदि अनेक धर्म और उनकी तरतमरूप अवस्थाओं के सिवा स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है। कोई सोना कम पीला होता है और कोई अधिक पीला होता है। कोई गाल होता है और कोई त्रिशूल या चतुष्कोण होता है। सोना इन सब पीतल आदि शक्तियों में और उनकी प्रति समय होनेवाला विविध प्रकार की पर्यायों में व्याप्त कर स्थित है। सब द्रव्या का यही स्वभाव है। अपने गुण पर्यायों के सिवा उनका और स्वतन्त्र सत्ता नहीं।

द्रव्य छ है—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल । इनमें साधारण और असाधारण दोनों प्रकार के अनन्त गुण और उनका विविध प्रकार भी पर्यायें सादात्म्य रूप से स्थित हैं । साधारण गुण वे कहलाते हैं जो एकार्थिक द्रव्या में या सव द्रव्या में पाये जाते हैं । अस्तित्व, यत्तुत्व, प्रमेयत्व आदि सव द्रव्यो में पाये जानेवाले साधारण गुण हैं और अमूर्तत्व यह पुद्गल के सिवा शेष द्रव्या में पाया जानेवाला साधारण गुण है । असाधारण गुण वे कहलाते हैं जो प्रत्येक द्रव्य की अपनी विशेषता रखते हैं । जीव में चेतना आदि, पुद्गल में रूप आदि, धर्म में गतिहेतुत्व आदि, अधर्म में स्थितिहेतुत्व आदि, आकाश में अचगाहनस्य आदि और काल में वर्तनहेतुत्व आदि उन्म उस द्रव्य के विशेष गुण हैं । ये प्रत्येक द्रव्य की अनुनीवी शक्तियाँ हैं । इनसे ही उस उस द्रव्य की स्वतन्त्र सत्ता जानी जाती है । जिस द्रव्य के नितने गुण हैं उतना ही प्रति समय उनकी पर्यायें होती हैं । पर्यायें झुलती रहता हैं ।

द्रव्य को गुण पयायनाला कहने का हेतु यही है ॥ ३८ ॥

काल द्रव्य का स्वीकारता और उसका कार्य—

❁ कालश्च ॥ ३९ ॥

सोऽनन्तसमय ॥ ४० ॥

काल भी द्रव्य है ।

यह अनन्त समय (पयाय) वाला है ।

पहले काल के उपकारों पर प्रकाश डाल आये हैं परन्तु वह भी द्रव्य है ऐसा विधान नहीं मिया है इसलिये यहाँ उसे द्रव्य रूप से स्वीकार किया गया है ।

* वेदाम्बर परम्परा में कालश्चेत्येके ऐसा पाठ है । तदनुसार वे काल को एवम्न से द्रव्य स्वीकार नहीं करते ।

प्रत्येक द्रव्य का प्रति समय अपनी विविध पर्यायों के द्वारा उत्पाद व्यय होता है। यह उत्पाद व्यय अकारण तो हो नहीं सकता। जैसे जीव और पुद्गल को गति में धर्म द्रव्य साधारण कारण है और गतिपूर्वक होनेवाला स्थिति में अधर्म द्रव्य साधारण कारण है वैसे ही प्रत्येक द्रव्य को प्रति समय जो नई नई पर्यायें उत्पन्न होती हैं वे अकारण नहीं हो सकतीं। उनका भां काइ साधारण कारण होना चाहिये। यहाँ जो भी साधारण कारण रूप से स्वाकार किया गया है वही काल द्रव्य है।

इसमें उत्तनाहेतुत्व आदि अमा रागण गुण हैं और अमूर्तत्व, अचेतनत्व, सूक्ष्मत्व आदि साधारण गुण हैं। तथा इसकी उत्पाद व्ययरूप प्रति समय होनेवाला पर्याय हैं। इसलिये द्रव्य के दोनो लक्षण घटित होने से यह भी द्रव्य है।

काल द्रव्य परमाणु के समान एक प्रदेशा है। यह द्व्यणुक आदि के समान मान्यात प्रशा, धर्म द्रव्य के समान असग्यात प्रदशी और आनारा के समान अनन्त प्रदशी नहीं है।

काल द्रव्य प्रति समय होनेवाला पर्याय का साधारण कारण है इसलिये उसे अणुरूप स्वाकार किया गया है। ऐसे कालाणु असग्यात हैं जो लोकाकाश के एक एक प्रदेश पर स्थित हैं।

यद्यपि दिन रात का भेद सूर्य आदि के निमित्त से होता है इसलिये ऐसी प्रतीति होती है कि कालिक परिवर्तन का मुख्य कारण पुद्गल है। पर जहाँ सूर्यादि नहीं हैं कालिक भेद तो वहाँ भी होता है। यह सर्वथा अरुत्मात नहीं हो सकता इसलिये उसके मुख्य कारण रूप में काल द्रव्य स्वीकार किया गया है।

जैसे वर्तमान समय है ऐसे ही अतीत अनन्त समय हो गये हैं और आगे अनन्त समय होगा। समय उसकी एक पर्याय है। अतः

अनागत और वर्तमान सब मिला कर वे अनन्त हाती हैं इसलिये काल द्रव्य अनन्त समयवाला कहा गया है ।

मन्द गति से एक पुद्गल परमाणु को लोमाकाश के एक प्रदेश पर से दूसरे प्रदेश पर जाने में जितना काल लगता है उसका नाम एक समय है । ऐसे अनन्त समयवाला काल द्रव्य है यह उक्त कथन का तात्पर्य है ॥ ३६-४० ॥

गुण का स्वरूप—

द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणा ॥ ४१ ॥

जो सदा द्रव्य में रहनेवाले हैं और स्वयं गुण रहित हैं वे गुण हैं । पहले द्रव्य के लक्षण का निर्देश करते समय गुण का रुधन किया था, इसलिये यहाँ उसका स्वरूप उतलाया गया है ।

शङ्का—पर्याय कार्य है और गुण कारण है । गुण और पर्याय दोनों ही द्रव्य में पाये जाते हैं और दोनों ही निर्गुण हैं इसलिये 'द्रव्याश्रया निर्गुणा' यह नेपथ्य गुण का लक्षण नहीं ठहरता, क्योंकि यह पर्याय में भा पाया जाता है ।

समाधान—माना कि यह लक्षण पर्याय में भी घटित होता है पर इसमें 'सदा' विशेषण लगा देने से पर्याय की निवृत्ति हो जाती है क्योंकि पर्याय उत्पाद विनाशशील है । वे गुणों के समान सदा द्रव्य में नहीं रहतीं पर गुण नित्य होने से सदा द्रव्य में रहते हैं ।

गुण शक्तिविशेष का नाम है । उसमें अन्य शक्ति का रास नहीं इसलिये उसे निर्गुण कहा है । ऐसे गुण प्रत्येक द्रव्य में अनन्त हाते हैं ॥ ४१ ॥

परिणाम का स्वरूप

❁ तद्भावा परिणाम ॥ ४२ ॥

उसका होना अर्थात् प्रति समय बदलते रहना परिणाम है।

परिणाम पर्याय का दूसरा नाम है। जिस द्रव्य का जो स्वभाव है उसी के भावर उसमें परिवर्तन होता है। जैसे मनुष्य बालक से युवा और युवा से वृद्ध होता है पर वह मनुष्यत्व का त्याग नहीं करता वैसे ही प्रत्येक द्रव्य अपनी धाराके भीतर रहते हुए परिवर्तन करती रहती है। वह न तो सर्वथा दूटस्थ नित्य है और न सर्वथा क्षणिक ही। ऐसा भी नहीं है कि द्रव्य अलग रहा आवे और उसमें परिणाम अलग से हुआ करे किन्तु ऐसा है कि द्रव्य स्वयं मूल जातिका त्याग किये बिना प्रति समय भिन्न भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त होते रहते हैं। इनकी इन अवस्थाओं का नाम ही परिणाम है।

ये सब द्रव्या में अनादि और सादि के भेद से दो प्रकार के होते हैं। प्रवाह की अपेक्षा वे अनादि हैं, क्योंकि परिणाम का प्रवाह प्रत्येक द्रव्य में अनादि काल से चालू है और अनन्तकाल तक चालू रहेगा। उसका न तो आदि है और न अन्त है। तथा विशेष की अपेक्षा सादि हैं। प्रति समय नया नया परिणाम होता रहता है ॥ ४२ ॥

* इसके बाद वेताम्बर परम्परा में 'अनादिरादिमान्, रूपिष्वादिमान्, योगो पयोगौ त्रिवेयु' ये तीन सूत्र और माने हैं।

छठा अध्याय

सात तत्त्वा में से जीव और अजीव तत्त्व का निरूपण किया जा चुका है। अब आसन्न तत्त्व का निरूपण करते हैं।

योग और आसन्न का स्वरूप—

कायनाड्मन कर्म योग ॥ १ ॥

स आसन्न ॥ २ ॥

काय, वचन और मन की क्रिया योग है।

यही योग आसन्न है।

पातञ्जल योग दर्शन में योग का अर्थ चित्तवृत्ति का निरोध किया है। जैन ग्रन्थों में भी अन्यत्र इसका यह अर्थ देखने को मिलता है। किन्तु प्रकृत न योग का अर्थ इससे भिन्न है यह बतलाना प्रस्तुत सूत्र का प्रयोजन है।

तपाये हुए लोह का पानी में डालने पर जैसे पानी अति बग में परिस्पन्दित होने लगता है वैसे ही बीयान्तराय कर्म के क्षयोपशम या क्षय के रहते हुए मनायर्गणा, वचन वर्गणा और कायवर्गणा के आलम्बन से हाननाला आत्म प्रदेश का परिस्पन्द-हलन चलन योग कहलाता है। आशय यह है कि ससारी जीव के मध्य योग और योगस्थान के आठ प्रदेशों को छोड़ कर शेष सब प्रदेश प्रति समय उद्देलित होते रहते हैं। जो आत्मप्रदेश प्रथम क्षण में मस्तक के पास है वे हा अनन्तर क्षण में पेरों के पास और पेरों के प्रदेश मस्तक के पास पहुँचते हैं। ससार अज्ञात में यह सम्पन्नव्यापार क्रिया प्रति सम्पन्न

होता रहती है। इसी कम्पन व्यापार से कर्म और नोकर्म वर्गणाश्रयों का ग्रहण होता है। जैन सिद्धान्त में इस क्रिया को ही याग कहा है। तथापि आत्म प्रदर्शा का यह कम्पन व्यापार सब आत्म प्रदर्शा में एकरूपता न होकर न्यूनाधिकरूप में होता है निम्नसे उत्पन्न। तारतम्य स्थापित होता है और इसी तारतम्य के कारण विविध प्रकार के योगस्थान उत्पन्न हैं।

शका—याग और योगस्थान में क्या अन्तर है ?

समाधान—आत्म प्रवेश परिस्पन्द का नाम योग है और योग की विविधता के कारण तरतमरूपसे प्राप्त हुए स्थानका नाम यागस्थान है।

यह योग आलम्बनके भेद से तीन प्रकार का है—काययोग, वचन-योग और मनोयोग। वीर्यान्तराय कर्म के क्षयापशम के होने पर

औदारिकादि सात प्रकार की शरीर वर्गणाश्रयों के
ताना योगों का स्वरूप पुद्गला के आलम्बन से होनेवाला आत्म प्रवेश परिस्पन्द काययोग है। शरीर नाम कर्म के उदय से

प्राप्त हुए वचन वर्गणाश्रयों का आलम्बन होने पर तथा गयान्तराय, मतिज्ञानावरण और अचरुतज्ञानावरण आदि कर्मों के क्षयापशम से उत्पन्न हुए आन्तरिक वचन लब्धि के होने पर वचन वर्गणा के आलम्बन से जो उचनरूप परिणाम के अभिमुख आत्मा में प्रवेश का परिस्पन्द होता है वह वचन याग है। तथा वीर्यान्तराय और नो-इन्द्रियावरण कर्म के क्षयापशम रूप आभ्यन्तर मनोलाधि के होने पर मनोवर्गणाश्रयों के आलम्बन से मन परिणाम के अभिमुख आत्मा का जो प्रवेश परिस्पन्द होता है वह मनोयोग है। यद्यपि सयोग केवल के भी ताना प्रकार का योग होता है तथापि यहाँ वीर्यान्तराय और ज्ञानावरण का क्षय होने पर तीनों प्रकार का वर्गणाश्रयों के आलम्बन से होनेवाला आत्मप्रवेश परिस्पन्द योग है ऐसा व्याख्यान करना चाहिये, क्योंकि सयोगकेवली के क्षयापशमिक भाव नहीं होता।

इनमें से एकेन्द्रिय जीवके त्रेत्रल काययोग होता है, क्योंकि उसके वचनयोग और मनोयोग की कारणभूत सामग्री नहीं पाई जाती। द्वीन्द्रिय से लेकर असंज्ञी तक के जीवों के काय और वचन के दो योग होते हैं। उसमें भी भाषापर्याप्ति की समाप्ति किसके मितने योग के पूरव तर काय योग हा होता है। सज्ञा जीवों के होते है तीना योगा हाते हैं। उसम भी वचनयोग भाषा पर्याप्ति की समाप्ति के अनन्तर समय स और मनोयोग मन पर्याप्ति का समाप्ति के अनन्तर समय से हो सकता है। तथापि एक काल म एक जान के एन ही योग होता है। विवरु यह है कि जिस जाति की वर्ग शापें जब आत्म प्रदेश परिस्पन्द म कारण होती हैं तप यही योग होता है।

यह तीना प्रकार का योग ही आसन्न है। आसन्न को द्वार का उपमा दी गई है। जिस प्रकार नाले आवि के मुख द्वारा जलाराय म पानी का प्रवेश हाता है उसी प्रकार योग द्वारा हां कर्म और नोकर्म वर्गणाओं का प्रदूष होकर उनका आत्मा से सम्यग् होता है इसलिये योग को आसन्न कहा है ॥ १-२ ॥

योग के भेद और उनका कार्य—

शुभं पुण्यस्याशुभं पापस्य ॥ ३ ॥

शुभ योग पुण्य का और अशुभ योग पाप का आसन्न है।

प्रस्तुत सूत्र म योग के दो भेद किये गये हैं एक शुभ योग और दूसरा अशुभ योग। मन, वचन और काय के प्रत्येक योग शुभ और अशुभ के भेद से दो दो प्रकार के हो जाते हैं। यद्यपि योग आत्मप्रदेशों के परिस्पन्द को कहते है, इसलिये उसमें शुभाशुभ की रूपना सम्भव नहीं है। तथापि यह १ योग के शुभत्व और अशुभत्व का कारण भिन्न

हे। जैसे लोक में जिस उद्देश्य से किया जा जाता है वह किया उसी प्रकार की मानी जाती है। प्रशस्त उद्देश्य से की गई किंवा प्रशस्त गिनी जाती है और अप्रशस्त उद्देश्य से की गई किंवा अप्रशस्त गिनी जाती है, जैसे ही शुभ परिणामों से जो योग होता है वह शुभ योग है और अशुभ परिणामों से जो योग होता है वह अशुभ योग है।

शका—शुभ और अशुभ के भेद से कर्म का प्रकार के बतलाये हैं। इनमें से जो शुभ कर्म के बन्ध का कारण हो वह शुभ योग है और जो अशुभ कर्म के बन्ध का कारण हो वह अशुभ योग है। यदि शुभयोग और अशुभयोग का यह अर्थ किया जाय तो क्या आपत्ति है ?

समाधान—बन्ध कार्य है और योग कारण है, इसलिये कार्य का अपेक्षा कारण में शुभत्त और अशुभत्त की कल्पना करना उचित नहीं है। उत्तम योग में शुभत्त और अशुभत्त परिणामों का अपेक्षा प्राप्त होता है, इसलिये शुभ परिणामों से निवृत्त योग का शुभ कहा है और अशुभ परिणामों से निवृत्त योग को अशुभ कहा है।

हिना, चोरी चतुष्टय आदि अशुभ काययोग है और दया, दान, मङ्गलार्थ आदि शुभ काययोग है। असत्य भाषण, कठोर भाषण, असभ्य प्रलाप आदि अशुभ वाग्योग है और मत्त भाषण, मृदु भाषण, सभ्य भाषण, आदि शुभ वाग्योग है। दूसरा के पक्ष का विनय करना, इष्टा करना, वाह करना आदि अशुभ मनोयोग है और दूसरा के रक्षा का चिन्तन करना, दूसरा के गुणोत्कर्ष में प्रसन्न होना आदि शुभ मनोयोग है।

शका—क्या शुभ योग से पुण्य कर्म का ही आसन्न होना है और अशुभ योग से पापकर्म का ही आसन्न होना है या इनमें कुछ विरोध पता है ?

समाधान—शुभ योग से पुण्य कर्म का और अशुभ योग से पाप कर्म का आसन्न होता है यह प्रधानता की अपेक्षा कथन किया है।

प्रस्तुत प्रत्येक योग से नाना प्रकार के कर्मा का आस्रव होता है। यद्यपि कर्मा म पुण्य और पाप का विभाग अनुभाग का प्रधानता से किया जाता है। जिन कर्मा का रस—अनुभाग शुभप्रद है वे पुण्य कर्म और जिन कर्मा का अनुभाग अशुभप्रद है वे पाप कर्म। कमसिद्धान्त का ऐसा नियम है कि विशुद्ध परिणामों से शुभ कर्मा का अनुभाग बन्ध उत्कृष्ट होता है और अशुभ कर्मों का अनुभाग बन्ध जघन्य होता है तथा सक्लेशरूप परिणामों से अशुभ कर्मा का अनुभागबन्ध उत्कृष्ट होता है और शुभ कर्मा का अनुभाग बन्ध जघन्य होता है। इससे इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि शुभ परिणामों के रहते हुए भी दोनों प्रकार के कर्मा का बन्ध होता है और अशुभ परिणामों के रहते हुए भी दोनों प्रकार के कर्मा का बन्ध होता है तथापि जैसे शुभ परिणाम पुण्य कर्मा के तीव्र अनुभाग के कारण हैं और अशुभ परिणाम पाप कर्मा के तीव्र अनुभाग के कारण हैं वैसे ही शुभ और अशुभ योग के सम्बन्ध में भी जानना चाहिये। अर्थात् शुभ योग से पुण्य कर्मा का अधिक बन्ध होता है और अशुभ योग से पाप कर्मों का अधिक बन्ध होता है। आशय यह है कि जिन कर्मा म पुण्य और पाप का विभाग है उनमें से पुण्य कर्मा का प्रकृति और प्रदेशबन्ध शुभ योग का बहुलता से होता है और पाप कर्मा का प्रकृति और प्रदेशबन्ध अशुभ योग की बहुलता से होता है। प्रस्तुत सूत्र में बन्ध की इसी प्रधानता को ध्यान में रख कर सूत्रकारने शुभ योग पुण्यकर्मा का आस्रव है और अशुभ योग पाप कर्मा का आस्रव है यह कहा है॥३॥

स्वामिनेदं च आस्रव म भेद—

रूपायाकपाययोः साम्परायिकेयापधयो ॥ ४ ॥

कपाय सहित और कपाय रहित आत्मा का योग कम से साम्परायिक कम और इयापध कर्म के आस्रवरूप होता है।

क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कपाय हैं। जिसके इन चार कपाया म से किसी एक का उदय विद्यमान है वह कपाय सहित आत्मा है और जिसके किसी भा कपाय का उदय नहीं है वह कपाय रहित आत्मा है। इससे गुणस्थान तक सभी जीव कपाय सहित हैं और ग्यारहवें से लेकर शेष सब जीव कपाय रहित हैं।

आत्मा का सम्पराय—ससार बढ़ाने वाला कर्म या सम्पराय—पराभय करनेवाला कर्म साम्परायिक कर्म कहलाता है। जैसे गीने चमड़े पर पड़ी हुई धूलि उसके साथ चिपक जाती है वैसे हा योग द्वारा ग्रहण किया गया जो कर्म कपाय के कारण आत्मा से चिपक जाता है वह साम्परायिक कर्म है। यद्यपि इयाक अर्थ गमन है पर यहाँ उसका अर्थ योग लिया गया है, इसलिये इयापथ कर्म न अर्थ केवल योग द्वारा प्राप्त होनेवाला कर्म होता है। आशय यह है कि जैसे सूखी भीत पर धूलि आदि के फेकने पर वह उससे न चिपक कर तत्काल जमान पर गिर जाता है वैसे ही योग से ग्रहण किया गया जो कर्म कपाय के अभाव में आत्मा से न चिपक कर तत्काल अलग हो जाता है वह इयापथ कर्म है। प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेश बन्ध ये बन्ध के चारों भेद साम्परायिक कर्म में पाये जाते हैं और इयापथ कर्म में प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध ये दो ही भेद पाये जाते हैं, स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध नहीं पाये जाते। चूँकि स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध का कारण कपाय है तथा प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध का कारण योग है इसी से कपाय सहित आत्मा का योग साम्परायिक आखर बतलाया है और कपाय रहित जीव का योग इयापथ आखर बतलाया है ॥ ३ ॥

साम्परायिक कर्माखर के भेद—

इन्द्रियरूपायात्रतक्रिया पञ्चचतु पञ्चपञ्चविंशतिसंख्या,
पूर्वस्य भेदा ॥ ५ ॥

पूत्र कं अर्थात् साम्प्रदायिक कर्मस्त्रिव के इन्द्रिय, कषाय, अमृत और त्रियारूप भेद हैं जो क्रम से पाँच, चार, पाँच और पच्चीस हैं।

यद्यपि सम्प्रदाय का अर्थ कषाय होने से केवल कषायों को ही साम्प्रदायिक आस्त्रव के भेदों में गिनाना या तथापि विशेष परिज्ञान के लिये इन्द्रिय, अमृत और त्रियाया का भी साम्प्रदायिक आस्त्रव के भेदा में गिनाया है। कषाय के सङ्ख्या में ही इन्द्रिया इष्टानिष्ट विषया में प्रवृत्त होती हैं, हिंसादिक अत्रता में प्रवृत्ति भी कषायमूलक ही होती है और पच्चीस त्रियाये भी कषायों की त्रिविधता का ही फल हैं इसलिये इन सत्रों साम्प्रदायिक आस्त्रव के भेदा में गिनाया है।

स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये पाँच इन्द्रियाँ हैं। इनका वर्णन अर्थात् वा सूत्र उत्रास में आ चुका है। क्रोध, मान, माया और लाभ ये चार कषाय हैं। इनका विशेष वर्णन अध्याय आठ सूत्र नौ में किया है। हिंसा, असत्य, चोरी, अत्रता और परिग्रह ये पाँच अमृत हैं। इनका विशेष वर्णन अध्याय सात सूत्र तेरह से सत्रह तक है। त्रिया पच्चीस हैं जिनका स्वरूप इस प्रकार है—

१—जो चैत्य, गुरु और प्रयत्न की पूजा का कारण होने से सम्यक्त्व के बढ़ानेवाली है वह सम्यक्त्व क्रिया है। २—जो मिथ्यात्व के उद्दय में अन्य देश की उपासना रूप प्रवृत्ति होती है वह मिथ्यात्व क्रिया है। ३—शरीर आदि द्वारा जाने आने आदि रूप प्रवृत्ति करना प्रयोग क्रिया है। ४—सच्यत या त्यागी का अविरति की ओर झुकाव होना समादान^१ क्रिया है। ५—ईर्ष्यापथ की निमित्तभूत क्रिया ईर्ष्यापथ क्रिया है।

१—वीयांतराय और जानावरण का क्षोभस्थान होने पर आगोपाग नाम कर्म के प्रागम्भन से वाययोग वषणयोग और मनोयोग की रचना में समर्थ पुद्गला का गहन करना समादान क्रिया है। ५० वा०, श्लोक वा०।

१—क्रोध के आवेश से होनेवाली प्रादोषकी क्रिया है। २—दुष्ट-भाव युक्त होकर किसी काम के लिये प्रयत्न करना पापिकी क्रिया है। ३—हिंसा के कारणभूत उपस्पर्णा का ग्रहण करना आधिकारणिकी क्रिया है। ४—प्राणिया को दुःख उत्पन्न करनेवाली पारितापिकी क्रिया है। ५—आयु, इन्द्रिय, बल और प्राणा का वियोग करनेवाली प्राणा-तिपातिकी क्रिया है।

१—रागवश रमणीय रूप के देखने का अभिप्राय रखना दर्शन क्रिया है। २—प्रमादवश होकर स्पर्श करने योग्य वस्तुओं के स्पर्श करने की वृत्ति स्पर्शन क्रिया है। ३—नये नये शस्त्रों को बनाना प्रात्ययिकी क्रिया है। ४—स्त्री, पुरुष और पशुओं के जाने, आने और रहने के स्थान में मल मूत्र आदि का त्याग करना समन्तानुपादन क्रिया है। ५—अनलोकित और अप्रमार्जित भूमि पर शरीर आदि का रखना अनाभोग क्रिया है।

१—दूसरे के करने योग्य क्रिया को स्वयं कर लेना स्वहस्त क्रिया है। २—पापादान आदि प्रवृत्ति विरोध के लिये स्वीकारता देना निसंग क्रिया है। ३—दूसरे ने जो सायद्य कार्य किया हो उसे प्रकाशित कर देना विदारण क्रिया है। ४—चारित्र मोहनाय के उद्योग से शास्त्रोक्त क्रिया को पालन न कर सन्ने के कारण उसका विपरीत कथन करना आशान्यापादिकी क्रिया है। ५—धूर्तता और आलस्य के कारण शास्त्रोक्त विधि के पालन करने में अनादर करना अनाराधना क्रिया है।

१—छेदना, भेदना और मारना आदि क्रियाओं में स्वयं रत रहना और दूसरों के द्वारा बैसा करने पर आनन्द मानना आरम्भ क्रिया है। २—परिग्रह का नाश न होने के लिये किन्ना जानेवाला प्रयत्न पारिग्रहिकी क्रिया है। ३—ज्ञान और दर्शन आदि के विषय में उल्लङ्घन न्यग्रहार करना माया क्रिया है। ४—मिथ्यादर्शन क्रिया के अनुकूल सामग्री जोड़ने मूत्रो जुटा है उसको 'तू ठोक करता है'

कर प्रशंसा आदि द्वारा दृढ़ करना मिथ्यादर्शन क्रिया है। ५—सयम या घात करनेवाले रसाका उदय होने से त्यागरूप प्रवृत्ति का न होना अप्रत्याख्यान क्रिया है।

पाँच पाँच के हिसाब से ये पचीस क्रियाएँ हैं। ये सगरी सब कषाय मूलक होने से साम्प्रदायिक आसन्न का कारण हैं। सम्यक्त्व क्रिया में भी प्रशस्त राग रहता है, अन्यथा चैत्यादिकी भक्ति, अद्धा और पूजा का नहीं सगती है। मुनिरा को इयाममिति आदि जो पाँच समितियाँ बतलाई हैं वे सगरी सब प्रवृत्तिमूलक ही हैं। उन्हीं का क्षापन करने के लिये ईर्यापथ क्रिया का निर्देश किया है। इनमें भी बुद्धिपूर्णक प्रवृत्ति पाई जाती है जो प्रशस्त रागपूर्णक होती है, इसलिये यह भी साम्प्रदायिक आसन्न का कारण है। यद्यपि ईर्यापथ कर्म के आसन्न का कारण योग भा ईर्यापथ क्रिया कहा जा सकता है, तथापि यहाँ साम्प्रदायिक आसन्न के भेद गिनाये गये हैं, इसलिये ईर्यापथ क्रिया का पूर्वोक्त अर्थ करना ही उचित जान पड़ता है ॥ ५ ॥

आसन्न के कारण समान होने पर भी परिणाम भेद से आसन्न में जो विशेषता आता है उसका निर्देश—

तीव्रमन्द ज्ञाताज्ञातभावाधिकरणवीर्यविशेष्यस्तद्विशेष ॥६॥

तीव्रभाव, मन्दभाव, ज्ञातभाव, अज्ञातभाव, अधिकरण और वीर्य इनके भेद से उसको अथात् आसन्न की विशेषता होती है।

पिछले सूत्र में आसन्न के जो भेद बतलाये हैं उनमें इन तीव्रभाव, मन्दभाव, आदि के कारण और भी विशेषता आ जाती है। अर्थात् एक एक आसन्न का भेद इन तीव्रभाव आदि के कारण अनेक प्रकार का हो जाता है जिससे पाँच इन्द्रियों, चार कषाय, पाँच अजत और पचीस क्रिया इनमें से किसी एक एक कारण के रहने पर भी उससे होनेवाला कर्मबन्ध अनेक प्रकार का हो जाता है।

अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग कारणों की प्रबलता से जो उत्कृष्ट परिणाम होता है वह तीव्रभाव है। मन्दभाव इससे विपरीत है। दर्शन क्रिया के समान होने पर भी परिणामों की तीव्रता और मन्दता के कारण उसमें अन्तर आ जाता है जिससे न्यूनाधिक कर्मबन्ध होता है। उदाहरणार्थ—ऐसे दो व्यक्ति हैं जिनमें से एक की बोलपट देखने का अभिरुचि तीव्र है और दूसरे का मन्द ता इन दो व्यक्तियों में से मन्द आसक्ति पूर्ण देखनेवाले को अपेक्षा तीव्र आसक्ति से देखनेवाला व्यक्ति आसन्न भेद के कारण अधिक कर्मबन्ध करेगा और मन्द आसक्तिवाला न्यून कर्मबन्ध करेगा।

यह मानने योग्य है ऐसा जानकर प्रगति करना ज्ञातभाव है और अहंकार या प्रमादवश विना जाने प्रगति करना अज्ञातभाव है। वाद्य क्रिया के समान होने पर भी इन भावों के कारण आसन्न में अन्तर आ जाता है जिससे न्यूनाधिक कर्मबन्ध होता है। उदाहरणार्थ—ऐसे दो व्यक्ति हैं जिनमें से एक हिंसा करना चाहता है और दूसरे का भाव शरसंधान साधने का है। इनमें से पहले ने जानकर हिंसा की और दूसरे के द्वारा शरसंधान साधते हुए विना जाने हिंसा हो गई तो इन दोनों में से प्रथम आसन्न के कारणों में भेद हो जाने में अधिक बन्ध करेगा और दूसरा न्यून।

अधिकरण का मतलब आवार से है। इसके जाव और अजाव रूप अनेक भेद आगे कहे जानेवाले हैं। इस कारण से भी आसन्न में भेद हो कर कर्मबन्ध में विशेषता आता है। जैसे—दो प्राणी हैं जो बूढ़ कर जान रहे हैं। उनमें से एक एकेन्द्रिय है और दूसरा पञ्चेन्द्रिय। यद्यपि इन दोनों की क्रिया एक है तथापि आधार भेद से आसन्न में भेद होकर इनके न्यूनाधिक कर्मबन्ध होता है। एकेन्द्रिय जीव न्यून कर्मबन्ध करता है और पञ्चेन्द्रिय इससे अधिक कर्मबन्ध करता है। यह जावाधिकरण का उदाहरण है। इसी प्रकार अजीवाधिकरण का

उदाहरण भी जान लेना चाहिये । जैसे—एक मनुष्य को प्रथम दिन अन्न दिया गया और दूसरे दिन मामूली, जिससे पहले दिन उसका हिंसा करने का भाव द्विगुणित हो गया और दूसरे दिन वह मन्द पड़ गया । इस प्रकार अजावाधिकरण के भेद से आसन्न में भेद हो कर कर्मबन्ध न्यूनाधिक होता है । प्रथम दिन तीव्र अन्न होने के कारण परिणाम में तीव्रता आगई थी जिससे अधिक कर्मबन्ध हुआ और दूसरे दिन मामूली अन्न हाने के कारण हिंसा करने में उत्साह न रहा, इसलिये मन्द कर्मबन्ध हुआ ।

शक्ति विशेष धीय कहलाता है । इससे भी आसन्न में भेद होकर कर्मबन्ध में फरक पड़ जाता है । उदाहरणार्थ—ऐसे दो व्यक्ति हैं जो जनता की सेवा करना चाहते हैं । किन्तु एक हानबल है और दूसरा अधिकबल । जो हीनबल है वह इसलिये अप्रसन्न रहता है कि उससे सारा नहीं बन पाती और दूसरा इसके विपरीत प्रसन्न रहता है । यतः इसमें भी आसन्न में भेद होता है इसलिये यह भी न्यूनाधिक कर्मबन्ध का कारण है ।

इस प्रकार इन तीनभाव आदि के कारण आसन्न अन्तक प्रकार का हो जाता है इसलिये इसके कार्यरूप से कर्मबन्ध में भी फरक पड़ जाता है यह प्रस्तुत सूत्र का भाव है ॥ ६ ॥

अधिरण के भेद प्रभेद—

अधिरण जीवाजीवा ॥ ७ ॥

आद्य सरम्मममारम्मयोगकृतकारितानुमतकपायमिदो

पैत्रिस्त्रिचतुर्थैकश ॥ ८ ॥

निर्वर्तनानिचेपसयोगानिसर्गा द्विचतुद्विप्रमेदा परम् ॥ ९ ॥

अधिरण जीव और अजीवरूप है ।

जिसमें पहला जीवाधिकरण सरम्भ, समारम्भ और आरम्भ के भेद से तीन प्रकार का, योगभेद से तीन प्रकार का, कृत, कारित और अनुमत के भेद से तीन प्रकार का तथा कपाय भेद से चार प्रकार का होता हुआ परस्पर मिलाने से १०८ भेदरूप है।

तथा पर अर्थात् अजीवाधिकरणक्रम से दो भेद, चार भेद, दो भेद और तीन भेदवाले निर्वर्तना, निक्षेप, सयोग और निसर्गरूप है।

ससार चर जीव और अजीव के सम्यन्ध का फल है, शुभाशुभ कर्मा का बन्ध भी इन्हीं के निमित्त से होता है इसलिये आसन्न के अधिकरण जीव और अनाद्य बतलाये हैं। यहाँ अधिकरण से जीव और अजीव द्रव्य लिये हैं, तथापि वे विविध प्रकार का पर्याया से आक्रान्त होते हैं, इसलिये पर्याया के भेद से उनमें भेद होनाता है ॥ ७ ॥

यहाँ समग्र जीवा की ऐसा अवस्थाय योगकृत कायसरम्भ आदि के भेद से १०८ बतलाई हैं। इन १०८ अवस्थायों में से प्रत्येक सङ्काय पाय किसी न किसी अवस्था से युक्त अवश्य होता है। प्रमादी जीव का प्राणा का वियोग करना आदि के लिये प्रयत्न का आदेश सरम्भ है। तात्पर्य यह है कि शुभाशुभ किसी भी कार्य के करन का सफल्य करना सरम्भ है। सफल्यत कार्य के लिये साधना का जुटाना समारम्भ है और उस कार्य को करन लगाना आरम्भ है। काय तीन प्रकार के होते हैं—कायिक, वाचिक और मानसिक, इसलिये ये सरम्भादिक तीन उक्त ताना कार्या के भेद से नौ प्रकार के हो जाते हैं। ये नौ प्रकार के कार्य या तो स्वयं कृत होते हैं या अन्य से कराये जाते हैं या अनुमत होते हैं, इसलिये कृत, कारित और अनुमादना के भेद से वे सत्ताइस प्रकार के हो जाते हैं। ये सत्ताइस भेद या तो क्रोध के विषय होते हैं, या मान के, या भाया के, या लोभ के विषय होते हैं। इसलिये इन सत्ताइस भेदों को चार कपाया से गुणित करने पर कुल एक सौ आठ भेद

हाते हैं। ये ही सब जीवा का विविध अवस्थायें हैं जो कर्मबन्ध का कारण हैं। इनमें से किसी न किसी अवस्था के जरिये प्रत्येक जीव निरन्तर कर्मबन्ध करता रहता है। इन अवस्थाओं को समझने के लिये निम्न लिखित षोष्ठक उपयोगा है—

सरम्भ १	समारम्भ २	आरम्भ ३	
काय ०	वचन ३	मन ६	
वृत्त ०	कारित ९	अनुमत १८	
प्रोध ०	मान २७	माया ५४	लोभ ८१

इस षोष्ठक में नीचाधिकरण के सब भेद और उनकी सरया लाने के क्रम का निर्देश किया गया है ॥ ८ ॥

जो मूर्त पदार्थ शरीर आदि के द्वारा जीवों के उपयोग में आकर कर्मबन्ध के कारण होते हैं वे सब अनीयाधिकरण हैं। यदि जार्वों के उपयोग में आनेवाले मूर्त स्तब्ध द्रव्यों को गिनाया जाय तो वे अगणित हो जाते हैं, इसलिये यहाँ उन्हें न गिना कर उनकी क्रिया पर केवल वे अवस्थायें गिनाई हैं जो जीव के सम्पर्क से हुआ करती हैं। ऐसी अवस्थायें चार हैं। जैसे निवर्तना—रचना, निक्षेप-रखना, मयोग मिलाना और निस्संग-प्रवर्तन। निवर्तना के मूलगुणनिवर्तना और

उत्तरगुण निर्वर्तना ये न भेद हैं। मूलपद से पाँचा शरीर, वचन, मन आसोच्छ्वास इनका ग्रहण होता है तथा उत्तरपद से काष्ठकर्म, पुस्तकर्म और चित्रकर्म आदि का ग्रहण होता है। पाँचों शरीर, वचन, मन और आसोच्छ्वास की जा रचना अन्तरङ्ग साधनरूप में जीवों की शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होकर कर्मबन्ध का कारण होती है वह मूलगुण निर्वर्तनाधिकरण है। तथा जो प्रतिष्ठा, काष्ठकर्म, पुस्तकर्म और चित्रकर्म आदि बहिरङ्ग साधनरूप से जात्र की शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होती हुई कर्मबन्ध का कारण होती है वह उत्तरगुणनिर्वर्तनाधिकरण है।

निक्षेपाधिकरण के अप्रत्यवेक्षितनिक्षेपाधिकरण, दुष्प्रमृष्टनिक्षेपाधिकरण, सहस्रानिक्षेपाधिकरण और अनाभागनिक्षेपाधिकरण ये चार भेद हैं। किसी भी वस्तु को बिना देखा हुआ भूमि आदि पर या बिना गैरों की निंदा वस्तु का वहीं पर रख देना अप्रत्यवेक्षितनिक्षेप है। देव पर भी ठीक तरह से प्रमार्जन किये बिना ही वस्तु को रख देना दुष्प्रमार्जितनिक्षेप है। प्रत्यवेक्षण और प्रमार्जन किये बिना ही सहस्रा अर्थात् उतावली से वस्तु को रख देना सहस्रानिक्षेप है। उपयोग के बिना ही किसी वस्तु को वहीं पर रख देना अनाभागनिक्षेप है। ये चार प्रकार के निक्षेप जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होने से कर्मबन्ध के कारण होते हैं।

संयोग के भक्षणसंयोगाधिकरण और उपकरणसंयोगाधिकरण ऐसे दो भेद हैं। विरुद्ध अन्न, जल आदि का संयोग करना जो जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होता हुआ कर्मबन्ध का कारण होता है भक्षणसंयोगाधिकरण है। तथा पात्र, पीछी आदि उपकरणों का संयोग करना जो जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होता हुआ कर्मबन्ध का कारण होता है उपकरणसंयोगाधिकरण है।

निसर्गाधिकरण के शरीर, वचन और मन ये तीन भेद हैं। शरीर

का प्रवर्तन शरीरनिसगाधिकरण है। वचन का प्रवर्तन वचननिसगाधिकरण है और मन का प्रवर्तन मनोनिमगाधिकरण है। ये भी जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होने से कर्मबन्ध के कारण हैं ॥ ६ ॥

आठ प्रकार के कर्मों के आमूर्तों के भेद—

तत्प्रदोषनिवृत्तमात्मवर्तन्तरायासादनोपघाता ज्ञानदर्शनावरणयोः ॥ १० ॥

दुःखशोकतापाक्रन्दनवधपरिदेयनान्यात्मपरोभयस्थान्यमद्वेयस्य ॥ ११ ॥

भूतग्रत्यनुकम्पादानसरागसयमादियोग चान्ति शौचमिति सद्देयस्य ॥ १२ ॥

कैवल्यश्रुतसयधर्मदेयार्णवादो दर्शनमोहस्य ॥ १३ ॥

कषायोदयात्तीव्रपरिणामश्चारित्रमोहस्य ॥ १४ ॥

बह्वारम्भपरिग्रहत्वं नारकस्यायुषः ॥ १५ ॥

माया त्वयम्योनस्य ॥ १६ ॥

अल्पारम्भपरिग्रहत्वं मानुषस्य ॥ १७ ॥

स्वभावाभिमर्दवच्च ॥ १८ ॥

निश्शीलव्रतस्य च सर्वेषाम् ॥ १९ ॥

सरागसयमसयमासयमाकामनिर्निरालस्यसि देयस्य ॥ २० ॥

सम्यक्त्व च ॥ २१ ॥

योगवक्रता विसर्वादन चाशुभस्य नाम्ना ॥ २२ ॥

तद्विपरीतं शुभस्य ॥ २३ ॥

दर्शनविशुद्धिनिनयमम्पन्नता शीलव्रतेष्वनतीचारोऽभीक्ष्ण-
त्रानोपयोगसवेगौ शक्तितस्त्यागतपत्नी साधुममाधिव्याधृत्य-
करणमर्हदाचार्यबहुश्रुतप्रवचनभक्तिरावश्यकपरिहाणिमार्गप्रभाव-
नाप्रवचनपत्नलत्वमिति तीर्थकरत्वस्य ॥ २४ ॥

परात्मनिन्दाप्रशस्ते सदसद्गुणोच्छादनोद्घातने च नीचेर्गा-
त्रस्य ॥ २५ ॥

तद्विपर्ययो नीचेर्गुण्यनुत्सेकौ चोत्तरस्य ॥ २६ ॥

विघ्नकरणमन्तरायस्य ॥ २७ ॥

ज्ञान और दर्शन के विषय में किये गये प्रदोष, निवृत्त, मात्सर्य,
अन्तराय आसादन और उपघात ये ज्ञानावरण कर्म और दर्शनावरण
कर्म के आसन्न हैं ।

निज आत्मा में, पर आत्मा में या उभय आत्माओं में स्थित दुःख,
शोक, ताप, आक्रन्दन, राग और परिदेवन ये आसातावेदनीय कर्म के
आसन्न हैं ।

भूत-अनुरम्भा, प्रति अनुरम्भा, दान और सहायक्यम आदि का
उचित ध्यान रखना तथा क्षान्ति और शौच ये सातावेदनाय कर्म के
आसन्न हैं ।

केवली, श्रुत, सप्त, धर्म और देवका अवणवाद दर्शनमोहनाय कर्म
का आसन्न है ।

कषाय के उदय से होने वाला आत्मा का तीव्र परिणाम चाग्नि
मोहनीय कर्म का आसन्न है ।

बहुत आरम्भ और बहुत परिग्रह का भाव नरकयुक्त आसन्न है ।

माया तिर्यच्चायु का आसन्न है ।

अल्प आरम्भ और अल्प परिग्रह का भाव मनुष्यायु का आसन्न है ।

और स्वभाव को मृदुता भी मनुष्यायु का आस्रव है ।

निशीलत्व और निव्रतत्व तथा पूर्वाक्त अल्प आरम्भ आदि का भाव सभी आयुर्था के आस्रव हैं ।

सरागसयम, सयमामयम, अकामनिर्नरा आदि बालतप ये देवायु के आस्रव हैं ।

ॐ और सम्यक्त्व भी देवायु का आस्रव है ।

योग का यमता और विसर्वादन ये अशुभ नाम कर्म के आस्रव हैं ।

इनके विपरीत अधात् योग का मरनता और अविसर्वादन ये शुभ नाम कर्म के आस्रव हैं ।

दशनधिगुद्धि, धिन्त्यसम्पन्नता, शील और ततो में निर्वोष वृत्ति, नतत ज्ञानापयाग, सतत सवेग, शक्ति के अनुसार त्याग, शक्ति के अनुसार तप, साधुसमाधि, वैयायुत्यकरण, अरहतभक्ति, आचार्यभक्ति, धदुभुतभक्ति प्रवचनभक्ति, आवश्यक क्रियाआ को नहीं छोड़ना, मार्ग प्रभावता और प्रवचनवात्सल्य ये सब तीर्थकर नाम कर्म के आस्रव हैं ।

परिनिन्दा, आत्मप्रशंसा, सदगुणा का उच्छादन और असदगुणा का उद्भाजन ये नीच गोत्रकर्म के आस्रव हैं ।

उनका विषय अधात् परप्रशंसा, आत्मनिन्दा आदि तथा नम्रवृत्ति और निरभिमानता ये उच्चगोत्र कर्म के आस्रव हैं ।

विघ्न करना अन्तराय कर्म का आस्रव है ।

अन तद सामान्य से समग्र कर्मा के आस्रव-बन्ध के कारण बतलाय । अत्र प्रत्येक कर्म के आस्रवों-बन्धुहेतुआ का वर्णन करते हैं । यद्यपि सब कर्मा का प्रवृत्तिबन्ध और प्रदेशबन्ध योग से होता है तथा स्थिति बन्ध और अनुभागबन्ध कषाय से होता है फिर भी निमित्तभेद

* सम्यक्त्व मनुष्यायु का भी आस्रव है यह जान कर भाष्यकार ने इस सूत्र को नहीं रखा ऐसा जान पड़ता है ।

से कृपाय की अवान्तर जातियों में अन्तर हो कर वे प्रमुखाता से अलग अलग कर्मों के बन्धहेतु होते हैं, यही बात अगले सूत्र में बतलाई गई है। तथापि इस प्रकरण को विधिवत् समझने के पहले कर्मों की बन्ध विषयक कुछ धारों पर प्रकाश डाल देना आवश्यक है—

१—गुणस्थान क्रम से यह नियम है कि प्रारम्भ के नौ गुणस्थानों तक आयु कर्म के सिवा शेष सात कर्मों का बन्ध निरन्तर हुआ करता है और आयु कर्म का बन्ध मिश्र गुणस्थान के सिवा अप्रमत्त गुणस्थान तक आयुबन्ध के योग्य काल और परिणामों के होने पर होता है। इसके सिवा दसवें गुणस्थान में मोहनीय के विना शेष छ कर्मों का तथा अगले तीन गुणस्थानों में एक सातावेदनीय का बन्ध होता है। अब इस प्रकरण में जो प्रत्येक कर्म के बन्ध कारण बतलाये जा रहे हैं सो उसका यह अभिप्राय नहीं कि शिक्षित कर्म के बन्ध कारणों के रहने पर केवल उसी कर्म का बन्ध होगा अन्य कर्मों का नहीं, किन्तु इसका यह अभिप्राय है कि उस समय उस कर्म का तत्काल बधनेवाले दूसरे कर्मों की अपेक्षा अधिक अनुभागावध होगा। इसी विवक्षा से ये आगे प्रत्येक कर्म की अपेक्षा आश्रय के विभाग किये गये हैं।

२—दूसरी बात यह ज्ञातव्य है कि यद्यपि बन्ध के कारणों में सम्यक्त्व, समयमासयम और समयमरूप आत्म-परिणामों को भी गिनाया गया है पर तत्त्वतः ये बन्ध के कारण न हानर मुक्ति के ही कारण हैं। फिर भी यहाँ इनको बन्ध के कारणों में गिनाने का यह अभिप्राय है कि इनके सद्भाव में योग और कृपाय से अमुक कर्म का ही बन्ध होता है अन्य का नहीं। उदाहरणार्थ मनुष्य और तिर्यङ्गगति में सम्यग्दर्शन के रहने पर देवायु का ही बन्ध होता है, अन्य तीन आनुओं का नहीं। इसी से सम्यक्त्व को देवायु के बन्ध के कारणों में गिनाया है।

तत्त्वज्ञान के निरूपण के समय व्याख्यान-नहीं करनेवाले पुरुष का भीतर हा भीतर जलते रहना प्रदोष है। तत्त्वज्ञान के ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्मों के आसूत्रों का स्वरूप पृष्ठने पर या उसके साधन मॉगने पर, अपने पाम वे होने पर भी छिपाने के अभिप्राय से यह कहना कि मैं नहीं जानता या मेरे पास यह वस्तु नहीं है, निहृय है। तत्त्वज्ञान अभ्यस्त और परिपक्व हो तब वह बने योग्य भी हो फिर भी जिस कारण से वह नहीं दिया जाता है वह मात्सर्य है। ज्ञान या ज्ञान के साधनों की प्राप्ति में बाधा डालना अन्तराय है। दूसरे के द्वारा तत्त्वज्ञान पर प्रकाश डालते समय शरीर से या बाणी से उसका निषेध करना आसादन है। किसी का किसी काम विषय का ज्ञान निर्दाप है तो भी उसमें दूषण लगाना उपघात है।

शङ्का—आसादन और उपघात में क्या अन्तर है ?

समाधान—प्रशस्त ज्ञान के रहते हुए भी उसकी विनय न करना, दूसरे के सामने उसकी प्रशंसा न करना आदि आसादन है और ज्ञान को अज्ञान मानकर उसके नाश करने का अभिप्राय रखना उपघात है, यही इन दोनों में अन्तर है।

ये प्रदोषादिक यदि ज्ञान, ज्ञानों और उसके साधनों के विषय में किये गये हैं तो ज्ञानावरण कर्मों के आसूत्र—बन्धहेतु होते हैं और दर्शन तथा दर्शन के साधनों के विषय में किये गये हैं तो दर्शनावरण कर्मों के आसूत्र—बन्धहेतु होते हैं ॥१०॥

पीडारूप परिणाम दुःख है। किसी उपकारी या प्रिय वस्तु का सम्बन्ध टूटने पर जो चक्काहट पैदा होती है वह शोक है। अपवाद आदि के निमित्त से मन में क्लृप्तता बढ़कर जो तीव्र सन्ताप होता है वह नाप है। सन्ताप आदि के कारण गद्गद स्वर से आसू गिराने के साथ तिलाप करते हुए चिल्लाकर रोना आक्रन्दन है। मार डालना वध है। शत्रुक

एक व्यक्ति के गुणों का स्मरण कर ऐसा रोना जिससे मुननेवाले को वया पैदा हो परिदेवन है।

यद्यपि केशव दुख के कहने से इन सन का ग्रहण हो जाता है तथापि दुख के अचान्तर् भेदा को दिसलाने के लिये प्रथम रूप से इनका निर्देश किया है।

शङ्का—यदि दुःखादिक अपने म, हमरे म या जाना म उत्पन्न करने से उत्पन्न करनेवाले के लिये अमातावेदनाय कर्म के आश्रय होते हैं तो फिर अहन्मत्तानुयायी केशलोच, उपवास, आतापन योग और आसन आदि म क्या विश्वास करते हैं, क्योंकि ये भी दुःख के निमित्त होने से अमातावेदनाय कर्म के आश्रय ठहरते हैं ?

समाधान—जो दुःखादिक मोघ आदि के आवेश से होते हैं वे अमातावेदनाय कर्म के आश्रय होते हैं, अन्य नहीं। मुनि को केशलोच और उपवास आदि निर्विधिधान करता है वह दुःख के लिये नर्ता, किन्तु इन्द्रिय, मन और वाह्य परिस्थिति पर नियम पान के लिये ही करता है, इसलिये उसके उनके करने में परम प्रसन्नता उत्पन्न होती है, दुःख नहीं। सर्वत्र यह मान लेना ठीक नहीं कि जिन कारणों से एन का सन्ताप होता है उन्हा कारणों से दूसरे को भी सन्ताप होना ही चाहिये। यह साधना का विषय है जिसमें इन्द्रिय, मन और कपाया पर विजय पा ली है वह वाह्य जगत् की अपेक्षा दुःख के कारण रहन पर भी दुःखी नहीं होता और जिसने उन पर विजय नहीं पाई है वह दुःख के अत्यल्प कारण मिलने पर भी अत्यन्त दुःखी होने लगता है, इसलिये केशलोच आदि नर्ता के पालन करने में यति की मानसिक स्थिति होने के कारण वे उसके लिये दुःख के कारण नहीं होते। जैसे काँड़े पेड़ चौरफाड़ म निमित्त होने पर भी पापभागी नहीं होता, क्योंकि उसका उद्देश्य दूसरे को रोगमुक्त करना है, वैसे ही सयमी या प्रती श्रावक ससार से छुटकारा पाने के लिये छुटकारा पाने के साधना

म जुट जाता है ता भी वह उनके निमित्त से पापकर्म का बन्धक नहीं होता। बन्ध और निजरा परिणामों पर अवलम्बित है। बाह्य क्रिया पर नहीं, इसलिये सक्लेशरूप परिणामा से की गई जो क्रिया बन्ध की प्रयोजक होती है विशुद्ध परिणामा से का गई वही क्रिया निजरा का कारण भा हो सकता है। अतएव केशलोच आदि व्रता को असाता वेदनाय के बन्ध का हेतु मानना उचित नहीं है।

इस प्रकार ये दुरादिक या इसा प्रकार के अन्य निमित्त जब अपने म दूसरे म या दोनों म उत्पन्न किये जाते हैं तो वे उत्पन्न करने वाले के असातावेदनीय कर्म के बन्ध के हेतु होते हैं ॥ ११ ॥

दया से मन भागा हुआ होने के कारण दूसरे के दुःख को अपना ही दुःख मानने का भाव अनुकम्पा है। प्राणीमात्र पर अनुकम्पा रखना भूतानुकम्पा है। एकदेश व्रत धारी गृहस्थ और सकल जगधारी सत्य इन दोनों पर विशेषरूप से अनुकम्पा रखना न्यतानुकम्पा है। अनुमद बुद्धि से जिसम अपनी ममता अतएव स्थामित है ऐसी वस्तु दूसरे को अर्पण करना दान है। जा ससार से विरत है किन्तु रागाद शेष है ऐसे साधु का सयम सरागसयम है। सूत्र म आये हुए आदि पद का अर्थ है सयमासयम, अकामनिर्जरा और बालतप। योग शब्द का अर्थ युक्त होना है। ये जो भूतानुकम्पा आदि बतलाये हैं इनमे युक्त होने से सातावेदनीय कर्म का आसन्न होता है यह इसका तात्पर्य है। इतना हा नहीं किन्तु ज्ञान्ति और शौच भी सातावेदनीय कर्म के आसन्न हैं। क्रोधादि दोषों का निवारण करना ज्ञान्ति है और लोभ तथा लोभ के ममान अन्य दाषा का शमन करना शौच है।

इस प्रकार ये सब कारण तथा अरहन्ता की पूजा करने म तत्पर रहना, बाल और वृद्ध तपस्त्रियों की वैयानृत्य करना आदि कारण भी सातावेदनीय कर्म के आसन्न—बन्धहेतु हैं ॥ १२ ॥

जिन्हें केवलज्ञान और केवलदर्शन की प्राप्ति हो गई है वे केवली कहलाते हैं। इनके द्वारा उपदेशे गये और अतिशय श्रद्धिवाले गणधरो द्वारा स्मरण करके रचे गये प्रथम श्रुत कहलाता है। रत्नत्रय से युक्त श्रमणा का समुदाय सङ्ग कहलाता है। अहिंसा, मार्दव आदि को धर्म कहते हैं। त्रेव्यार प्रकार के हैं। इन सबका अवर्णवाद द्वागमोदनीय धर्म का आश्रय है। निम्नमें जो दोष नहीं हैं उनका उसमें उद्धारन करना अवर्णवाद है। जैसे—केवली के परम औदारिक शरीर की प्राप्ति हा जाती है। केवलज्ञान के प्राप्त होने के पूर्व ही क्षाणमोह गुणस्थान में इनके शरीर से मलादि दोष और अस-स्थावर (निगोद) जीव नष्ट हो जाते हैं। संयोगकेरला अवस्था में फिर इनकी उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है। वातुआ की होनाधिकता के कारण जो शरीर का उपचय और अपचय होता है वह केवली के नहीं होता, इसलिये उन्हें पहले के समान करनाहार की आवश्यकता नहीं पड़ता। वे नाश्रम का आहार करके ही शरीर को स्थित रखने में समर्थ हैं, तथापि केवला का जलवाहारजोषी बतलाया और इसकी पुष्टि के लिये दूसरे ससारी जना का उदाहरण उपस्थित करना केवली का अवर्णवाद है। श्रुत में यति धर्म और गृहस्थधर्म ये दो धर्म बतलाये हैं। यति जीवन में पूरी और गृहस्थ पददेश अहिंसा का पालन है। गृहस्थ पददेश अहिंसा का पालन करता हुआ भी असहिंसा से अपने को बचाता है इसलिये यद्यपि श्रुत में यति और श्रावक द्वारा मासभक्षण का उल्लेख नहीं है तथापि 'निस ग्रन्थ में यति या श्रावक की ऐसी कल्पित घटना लिखी गई हो जिससे मासभक्षण आदि का पुष्टि होती हो, उस ग्रन्थ को श्रुत मानना ठीक वणवाद है। या श्रुत में मासभक्षण बतलाया है यह कहना श्रुतावर्णवाद है। साधु जो कुछ भी अनुष्ठान करते हैं आत्मशुद्धि के लिये करते हैं, व्रत नियमा का पालन भी वे इसा हेतु करते हैं। तथापि यह अपवाद

करना कि साधुलोग अशुचि रहते हैं, खान नहीं करते। खान न करने से साधुत्व का क्या सम्बन्ध है ? इससे थोड़े ही साधुत्व प्राप्त होता है इत्यादि सद्गुरु का अवर्णवादि है। गुरुय धर्म है विकारों पर विजय पाना जिसकी प्राप्ति अहिंसा द्वारा ही हो सकती है। अहिंसा से ही प्राणी वह सीखता है कि जिससे दूसरे प्राणियों का जीवन सङ्कट में पड़कर बगवत्कर्म का प्रोत्साहन मिले वह भी हिंसा है। आत्मा को घैरूप्य बनाने का अहिंसा सर्वोत्कृष्ट साधन है। प्राणी अपनी वासनाओं पर अहिंसा के बिना विजय नहीं पा सकता, इसलिये व्यवहार से और परमार्थ से अहिंसा ही सर्वोत्कृष्ट धर्म है तथापि अपनी आसुरी प्रवृत्ति के आधीन होकर अहिंसा धर्म की छिन्नी बड़ाना और यह कहना कि अहिंसा के स्वीकार करने से मानव जाति और राष्ट्र का पतन हुआ है आदि धर्म का अवर्णवादि है। यद्यपि देव अमृताहारी हैं तथापि उन्हें मांस और मुरा का सेवन करनेवाला बतलाना और उनके निमित्त से तैयार किये गये मांस और मुरा को वेदका का प्रसाद मानकर स्वयं भक्षण करना आदि वैधावर्णवादि है।

ये वा इसी प्रकार के और भी जितने दोष सम्भव हों वे सब दर्शन लाहनीय कर्म के आसन्न-वन्ध हेतु हैं ॥ १३ ॥

स्वयं कषाय करना और दूसरों में कषाय उत्पन्न करना, तपस्वी जनों के प्रती में दूषण लगाना तथा सङ्केशकर लिंगा और प्रती का धारण करना आदि चारित्र्यमोहनीय कर्म के आसन्न हैं। सत्य धर्म का उपहास करना, गरीब मनुष्य की मशक्कत करना, बहुत बकवास और ठठ्ठेवाजी की प्रवृत्ति चालू रखना आदि हास्य नोकपाय वेदनीय कर्म के आसन्न हैं। नाना प्रकार की मीठाआम सलमन रहना, प्रती और शीलों के पालने में अरुचि रखना रति नोकपाय वेदनीय कर्म के आसन्न हैं। दूसरों में अरति बैचैनी उत्पन्न करना, रति आराम का नाश करना और पापी

मनुष्या का संगति करना आदि अरति नोरुपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं। स्वयं शोकातुर रहना तथा ऐसी चेष्टाएँ करना जिससे दूसरे शाकातुर हों आदि शोक नाकपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं। स्वयं भय खाना, दूसरों को भय उत्पन्न करना, आदि भय नोरुपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं। कुशल क्रिया और कुशल आचरण से ग्लानि करना आदि जुगुप्सा नाकपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं। असत्य बोलने की आदत परदोष दर्शन और राग की साम्रता आदि स्त्री नोरुपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं। गुस्सा का कम धाना, अनुत्सुकता और स्वकार सन्ताप आदि पुनोरुपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं तथा कपाय का बहुलता, गुण इन्द्रियों का विच्छेद करना और पर स्त्री आसक्ति आदि नपुंसक नोरुपाय वेदनीय कर्म के आस्रव हैं ॥ १४ ॥

प्राणियों को दुःख पहुँचानेवाला व्यापार प्रारम्भ है तथा यह वस्तु मेरी है अर्थात् में इसका मालिक हूँ इस प्रकार का संकल्प परिग्रह है। जब बहुत आरम्भ और बहुत परिग्रह का भाव हो, तब आदि मूल कार्या में निरन्तर प्रवृत्ति हो, दूसरा का धन अपहरण करने की भावना रहे, विषयों में अत्यन्त आसक्ति बना रहे, मरण के समय रौद्र ध्यान हो जाय, मान की तीव्रता हो, पत्थर का रत्न के समान रोष हो, चारित्र मिथ्यात्व प्रचुर हो, लोभ से सतत जकड़ा रहे तब वे नरकायु के आस्रव होते हैं।

इसी प्रकार और नितने भी अशुभ भाव हैं वे सब नरकायु के आस्रव जानना चाहिये ॥ १५ ॥

निमित्त मिलने पर माया कपाय के उदय से जो छल प्रपञ्च करने का भाव या कुदिल भाव पैदा होता है वह माया है। जब धर्म तत्त्व के उपदेश में स्वार्थवश मिथ्या वाता को मिलाकर प्रचार किया जाय, जीवन्म शील का पालन न किया जाय, दूसरा को छिद्र देखने की प्रवृत्ति बनी रहे, मरण के समय अशुभ

नरकायु कर्म के
आस्रव का
स्वरूप

निर्योग्य काय के आस्रव

क्षेत्र्या व ध्यातव्यान् रहे, कुटिल तरह से कार्य करने में रुचि हो तब वे तिर्यङ्चायु के आस्रव होते हैं।

इसी प्रकार और जितने भाव हैं वे सब तिर्यङ्चायु के आस्रव जानना चाहिये ॥ १६ ॥

अल्प आरम्भ और अल्प परिग्रह का भाव होना, जीवन में विनय मनुष्यायु के आस्रव और भद्रता का होना, सरलता पूर्वक व्यवहार करना, कषाय का कम होना, मरते समय संक्षेप रूप परिणाम का न होना आदि मनुष्यायु के आस्रव हैं। तथा विना उपदेश को स्वभाव से स्मृता का होना मनुष्यायु और देवायु दोनों के आस्रव हैं ॥ १७-१८ ॥

पहले नरकायु, तिर्यङ्चायु और मनुष्यायु के जुड़े-जुड़े आस्रव बतला आये हैं तथा देवायु के आस्रव बतलाने गले हैं। इनके सिवा चारों धारा आयुओं के आयुओं के सामान्य आस्रव भी हैं यही बतलाना आस्रव प्रस्तुत सूत्र का प्रयोजन है। क्रोध और लोभ आदि का त्याग करना शील है तथा तीन गुणव्रत और चार शिक्षा व्रत ये भी शील कहलाते हैं। अहिंसा, सत्य और अर्चोय आदि व्रत हैं। उच्च शीला से रहित होना निशीलत्व है और व्रत से रहित होना निर्जतत्व है। ये निशीलत्व और निर्जतत्व चारों आयुओं के आस्रव हैं। यहाँ निशीलत्व और निर्जतत्व देवायु का आस्रव मुख्य तथा भोगभूमिजों का अपेक्षा से बतलाया है, क्योंकि भोगभूमि के प्राणी शीला और व्रता से रहित होना पर भी नियम से देवायु का ही बन्ध करते हैं ॥ १९ ॥

पाँच महाव्रता के स्वीकार कर लेने पर भी रागादौ का बन्धना सगण-सयम है। इसका सद्भावन दसवें गुणस्थान तक है। व्रताव्रत रूप देवायु कर्म के आस्रव परिणाम सयमासयम है। इसके कारण गृहस्थ के असहिंसा से विरति रूप और स्थावर हिंसा से अवि रतिरूप परिणाम होते हैं। परवशना के कारण भूख प्यास की बाधा

सहना, ब्रह्मचर्य पालना, जमान पर मोना, मल-मूत्र का रोकना आदि अकाम कहलाता है और इस कारण जो कर्मा की निर्जरा होती है वह अकाम निर्जरा है। बाल अर्थात् आत्म-ज्ञान से रहित मिथ्यादृष्टि पुरुषा का पश्चाग्नि तप, अग्नि प्रवेश, नख केश का बढ़ाना, ऊर्ध्वबाहु होकर खड़े रहना और अनशन आदि बालतप कहलाता है। ये सब देवायु के आश्रय हैं ॥ २० ॥

पिछले सूत्र में सामान्य से चारा निकायवाले देवों की आयु के आश्रय बतलाये हैं। तथापि जो केवल वैमानिक देवा की आयु के वैमानिक देवों की आयु के आश्रय हैं वे उमसे ज्ञात नहीं होते, जिनका ज्ञान होना आवश्यक है, अतः इसी बात का ज्ञान कराने के लिये प्रकृत सूत्र की अलग से रचना हुई है। आशय यह है कि सम्यग्दर्शन के होने पर एक वैमानिक देवों की आयु का ही आश्रय होता है। सरागमयम और सयमासयम ये सम्यग्दर्शन के होने पर ही हो सकते हैं इसलिये ये भी वैमानिक देवों की आयु के आश्रय हैं ऐसा समझना चाहिये।

शका—सम्यग्दर्शन आत्मा का निमल परिणाम है इसलिये उसे कर्म-बंध का कारण मानना युक्त प्रतीत नहीं होता ?

समाधान—सम्यग्दर्शन स्वयं कर्म-बंध का कारण नहीं है, किन्तु उसके सद्भाव में यदि आयु कम का बन्ध होता है तो वह वैमानिक देवा की आयु का ही होता है, यह इस सूत्र का भाव है।

शका—देव और नारकी सम्यग्दर्शन के सद्भाव में मनुष्यायु का ही बंध करते हैं इसलिये सम्यग्दर्शन के सद्भाव में केवल देवायु का आश्रय बतलाना युक्त नहीं प्रतीत होता ?

समाधान—इस सूत्र में जो प्राणी मरकर चारों गतिया में जन्म ले सकते हैं उनकी अपेक्षा से विचार किया गया है, ऐसे प्राणी मनुष्य और तिर्य्यक ही हो सकते हैं। इनके सम्यक्त्व के सद्भाव में यदि आयु

दूसरा का निन्दा करना परनिन्दा है। सच्चे या मूठे गुणों के प्रकट करने की वृत्ति प्रशंसा कहलाती है। अपनी बढ़ाई करना नीचगोत्र कर्म के आसक्त आत्मप्रशंसा है। दूसरे में सद्गुणों के रहने पर भी उनका अपलाप करना, यह कहना कि इसमें कोई भी अच्छा गुण नहीं है, सद्गुणोच्छादन है। दूसरे में कोई दुर्गुण नहीं है तथापि उसमें दुर्गुणों की उत्पत्ति करना, यह कहना कि यह दुर्गुणों का पिटारा है, असद्गुणोद्भावन है। इसका यह भाव अर्थ है कि अपने में कोई भी अच्छे गुण नहीं है तथापि यह कहना कि मुझमें अनेक आश्चर्यकारी गुण हैं असद्गुणोद्भावन है। ये तथा अपनी जाति, उल, उल, रूप, पिशा, ऐश्वर्य, आज्ञा और श्रुत का गण करना, दूसरा की अवज्ञा या अपमान करना दूसरे के यश का अपहरण करना, दूसरा का वृत्ति पर अपना नाम डालना, दूसरा की खोप की प्रपत्ति बताना, दूसरे के धर्म पर जीना आदि नाचगोत्र कर्म के आसक्त हैं ॥ २५ ॥

पहले नीच गोत्रकर्म के जो आसक्त बतलाये हैं उनसे उल्लंघन करने वाला गोत्रकर्म के उच्चगोत्र कर्म के आसक्त हैं। उदाहरणार्थ अपनी निन्दा करना अर्थात् अपने दोषों की ध्वनिनाम करते रहना, पर की प्रशंसा करना, दूसरे के अच्छे गुणों को प्रकट करना, अपने दुर्गुणों को स्वीय कह देना, दूसरे के दुर्गुणों को प्रकट करना, पूज्य व्यक्तियों के प्रति नम्रवृत्ति धारण करना, किमा बात में बड़ होने पर भी अहंकार नहीं करना आदि ॥ २६ ॥

किसी को दानवृत्ति का विनाश करना या किसी को किसी सद्गुणों का लाभ हो रहा है जिससे उसकी आत्मा का विकास होना सम्भव है तो वैसा निमित्त न मिलने देना, या किसी की भोग, उपभोगवृत्ति में बाधा डालना, शक्ति के अपहरण का प्रयत्न करना आदि विघ्नकरण है। ऐसा करने से अन्तराय कर्म का आसक्त होता है।

सातवाँ अध्याय

आश्वय तत्त्व का व्याख्यान करते समय प्रारम्भ में हा यह कहा है कि शुभ याग से पुण्य कर्म का आश्रय होता है। अब देरना यह है कि वे ऋषि से शुभ कार्य हैं जिनसे पुण्य कर्म का आश्रय होता है? इस अध्याय में इसी प्रश्न का उत्तर देने के लिये व्रत और दान का विशेषरूप से वर्णन किया गया है।

व्रत का स्वरूप—

हिमानृतस्तेयान्नद्वपरिग्रहेभ्यो विरतिर्नमः ॥ १ ॥

हिंसा, असत्य, चोरी, मैथुन और परिग्रह से निवृत्त होना व्रत है।

हिंसा, असत्य आदि का स्वरूप इसी अध्याय में आगे बतलाया गया है। उसे समझ कर हिंसा और असत्य आदि रूप प्रवृत्ति जो कि अपने जीवन में घुल मिल गई है उसे बाहर निकाल फेंकना और जीवन भर के लिये वैसा न करने का दृढ़ संकल्प कर लेना व्रत है।

ये व्रत पाँच हैं—अहिंसा, सत्य, आचर्य, ब्रह्मचर्य और परिग्रह-त्याग। इन सब में अहिंसा व्रत प्रथम है क्योंकि श्रेष्ठ में छोटे हुए धान्य की रक्षा के लिये जैसे बाढ़ होती है वैसे ही अहिंसा व्रत के योग्यतापूर्वक पालने के लिये ये सत्यादिक व्रत माने गये हैं। यद्यपि एक अहिंसा व्रत को अच्छी तरह से पालने पर सत्यादिक सभी व्रत पल जाते हैं, इसलिये मूल में एक अहिंसा व्रत ही है तथापि सत्य आदि व्रतों के स्वीकार करने में अहिंसाव्रत की ही पुष्टि होती है इस लिये व्रतों का विभाग करके वे पाँच बतलाये गये हैं।

सूत्रकारने यहाँ व्रतों का लक्षण निवृत्तिपरक किया है तथापि उन्होंने

यह निवृत्ति असत्प्रवृत्तियों का वतलाई है। हिंसा, असत्य, चोरी, मैथुन और परिग्रह ये असत् प्रवृत्तियाँ हैं जो प्राणीमात्र के जीवन में ज्ञात और अज्ञातभाव से घर किये हुए हैं, इसलिये इनके त्याग का उपदेश देने से व्रत में सत्प्रवृत्तियाँ का स्वीकार अपने आप फलित हो जाता है। अहिंसा, सत्य, अचौर्य, व्रतचय और परिग्रहत्याग ये सत्प्रवृत्तियाँ हैं जो इनके विपरीत हिंसात्मिक के त्याग करने से प्राप्त होती हैं। वास्तव में देता जाय तो निवृत्ति और प्रवृत्ति ये एक ही व्रत के दो पर्यायनाम हैं जो दृष्टिभेद से प्राप्त हुए हैं। जब कोई प्राणी अपने जीवन में हिंसा नहीं करने का निश्चय करता है तो उसका फलित अर्थ होता है कि उसने अपने जीवन में अहिंसा के पालने का निश्चय किया है। इसी प्रकार जब कोई प्राणी अपने जीवन में अहिंसा के पालने का निश्चय करता है तो उसका फलित अर्थ होता है कि उसने अपने जीवन में हिंसा के त्याग देने का निश्चय किया है, इसलिये यद्यपि सूत्रकार ने असत्प्रवृत्तियों का त्याग व्रत वतलाया है तथापि उससे सत्प्रवृत्तियाँ का ग्रहण स्वयमेव हो जाता है।

शका—रात्रि भोजन विरमण नाम का छठा व्रत है—सका सूत्रकार ने निर्देश क्या नहीं किया ?

समाधान—आगे चलकर अहिंसाव्रत की पौत्र भावनाय वतलाई गई है उनमें एक आलोकितपानभोजन नामक भावना भी है। उसका अर्थ है देख कर गाना पाना। रात्रि में प्रकाश की कमी रहने के कारण और उस जीवा का संचार अधिक होने के कारण देख कर खाना पीना नहीं बन सकता, अतः जाचन में आलोकितपानभोजन इस भावना के स्वीकार कर लेने से ही रात्रिभोजन का त्याग हो जाता है, इसी से सूत्रकार ने रात्रिभोजनविरमण नामक व्रत का पृथक् निर्देश नहीं किया ?

शका—वर्तमान काल में मिजली और गैस आदि के इतने तेज

प्रकाश उपलब्ध हो गये हैं जिससे दिन के समान देखा जा सकता है, तथा भोजन के स्थान में ग्रस जीवा का अधिक संचार न हो यह व्यवस्था भी की जा सकती है, ऐसी अवस्था में यदि रात्रि में भोजन किया जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—यह व्यवस्था यदि किसी व्यक्ति को उपलब्ध भी हो गई तो भी रात्रि में भोजन करने का समर्थन नहीं किया जा सकता। इसके दो कारण हैं, प्रथम तो यह कि कोई व्यवस्था एक व्यक्ति का ऋष्टि से नहीं की जाती है। यदि एक व्यक्ति को सुविधायें प्राप्त हैं और उनका उपयोग करने की उसे अनुज्ञा भी मान ली जाय तो अन्य व्यक्ति उन सुविधाओं के अभाव में भी उससे अनुचित लाभ उठाने की सोच सकते हैं और इस प्रकार व्रत में शिथिलता आकर जीवन में उसका स्थान ही नहीं रहता। दूसरे कोई साधारण नियम किसी खास देश या खास काल में ध्यान में रख कर नहीं बनाये जाते हैं। क्या जिस व्यक्ति को उक्त सुविधायें प्राप्त हैं और इसलिये जिसने रात्रि में भोजन करने की आदत डाल ली है कालान्तर में या घर छोड़कर अन्यत्र जाने पर भी उसकी वे सुविधायें वैसी ही बनी रहेगी, ऐसा कहा जा सकता है, यदि नहीं तो फिर जहाँ उसे वे सुविधायें न रहेंगी वहाँ अपना आदत के विरुद्ध वह दिन में भोजन कैसे करने लगेगा। अर्थात् नहीं कर सकेगा, इसलिये राजमार्ग यही है कि अहिंसा व्रत की रक्षा के लिये रात्रि में भोजन न किया जाय।

यदि थोड़ी देर को यह भी मान लिया जाय कि बिजली आदि का प्रकाश सर्वदा सचने उपलब्ध हो सकेगा तो भी रात्रि-भोजन का समर्थन नहीं किया जा सकता, क्योंकि सूर्य की किरणों में जो गुण हैं वे बिजली आदि के प्रकाश में नहीं पाये जाते। सच तो यह है कि रात्रि का उपयोग विश्राम के लिये करना चाहिये, अन्य कोई भी काम रात्रि में करना उचित नहीं है।

शङ्का—आजकल रात्रि में दूध और पानी लेने की तो पूरी छूट है हा, साथ ही अन्न के सिवा मेवा मिष्ठान के लेने में भी आपत्ति नहीं की जाती। इसमें तिल, सिंघाड़ा और राजगिर जैसे पदार्थ भी खा जाते हैं। रात्रि में रोहू आदि धान्य के बने हुए पदार्थ के लेने पर भी अन्य प्रकार से रात्रि का भोजन तो हो ही जाता है, फिर रात्रि भोजन त्याग व्रत की लीक पीटने में क्या राम है? जब रात्रि में भोजन करने के लिये इतनी सुविधायें मिल गईं तब अन्न से बने पदार्थों के भोजन को सुविधा दे देने में आपत्ति ही क्या है?

समाधान—रात्रि में किसी भी प्रकार का भोजन नहीं करना चाहिये, यह मूल व्रत है। इस दृष्टि से विचार करने पर मेवा-मिष्ठान की बात तो जाने दीजिये, रात्रि में पानी भी नहीं लिया जा सकता, तथापि कुछ पद लिये और पेसेवाले लोगों ने इतनी सुविधायें प्राप्त कर लीं तो इसका यह अर्थ नहीं कि अन्न की भी छूट दे दी जाय। रात्रि-भोजनविरमण व्रत का जो भी हिस्सा शेष है उसकी रक्षा होनी ही चाहिये, वसीसे लोगों का ध्यान पुन धरल सकता है और वे पूरी तरह से इस व्रत के पालने के लिये कटिबद्ध हो सकते हैं।

शङ्का—आखिर इस व्रत का इतना आग्रह क्या?

समाधान—जिन जिन बातों से अहिंसा की रक्षा हुई उन तमाम बातों पर दृढ़ रहना यह प्रत्येक मनुष्य का कर्तव्य है। सब पूछा जाय तो जैनी अहिंसा के प्रतीक हैं। और तमाम धर्मा ने या उनके अनुयायियों ने हिंसा और अहिंसा के भेद को भुला दिया है। बौद्धधर्म जो श्रमण धर्म का अङ्ग माना जाता है उसके अनुयायी भी अब मांस आदि का भक्षण करना अनुचित नहीं मानते। एक जैनी ही ऐसे हैं जिन्होंने विवृत या अविवृत, हर, हालत में अहिंसा की रक्षा की है। यत रात्रि में भोजन करने से हिंसा को प्रोत्साहन मिलता है, अतः रात्रि में भोजन करने का निषेध किया जाता है।

शङ्का—रात्रि में भोजन न करने के और क्या लाभ हैं ?

समाधान—रात्रि में भोजन न करने से आरोग्य की वृद्धि होती है, जठर को विश्राम मिलता है जिससे उसका कार्यक्षमता बढ़ जाती है, भले प्रकार निद्रा आती है और तृष्णार्च्य के पालन करने में सहायता मिलती है जो प्राणोभात्र का तेजोमय जावन है। इन सब लाभों को ध्यान में रखकर रात्रि में भोजन का न करना ही उचित है।

शङ्का - उक्त कारणों से यह तो समझ में आया कि रात्रि में भोजन न करना चाहिये, तथापि रात्रि में भोजन नहीं करना यह उचित होते हुए भी इसे राष्ट्र ने या बहुसंख्यक लोगों ने तो माना नहीं है। इसे तो बहुत ही थोड़े लोग पालते हैं, इसलिये ऐसे प्रसर्ग पर, जहाँ बहुसंख्यक अन्य लोग रहते हैं और रात्रि को भोजन न करने की प्रतिज्ञापालने बहुत ही अल्पमात्रा में होते हैं, इस व्रत के पालने में बहुत कठिनाई जाता है। उदाहरणार्थ—फारसाना में, जहाँ ममय से काम होता है और खुद्री भी समय से ही मिलती है, मजदूर या क्लर्क इस व्रत को कैसे पाल सकते हैं ? यदि यह सोचा जाता है कि रात्रिभोजनविरमण व्रत का जीवन में कठोरता से पालन हो तो इस समस्या को सुलझाना ही होगा। यह आन की समस्या है जिस पर ध्यान देना आवश्यक है।

समाधान—इस समस्या के महत्त्व को हर कोई जानता है। यह भी मालूम है कि इस कारण से या ऐसे ही अन्य कारणों से इस व्रत में शिथिलता आई है। पर यदि प्रत्येक व्यक्ति चाहे तो इसका भी हल निकल सकता है। सबप्रथम प्रत्येक को यह सोचने की आवश्यकता है कि धर्म का मुख्य प्रयोजन आत्मशुद्धि है। और आत्मशुद्धि बिना स्वावलम्बन के हो नहीं सकती। यह जीवन की सबसे बड़ी कमजोरी है कि यह जीव अपने से पृथग्भूत पदार्थों का आलम्बन लेता है और उनके अभाव में दुखी होता है। वास्तव में देखा जाय तो गृहस्थ धर्म और यति धर्म की सार्थकता इसी में है कि ऐसी कमजोरी को जो कि

जीवन म घुल-मिल गई है दूर किया जाय, क्योंकि इस कमचोरी को हटाये बिना मोक्ष का प्राप्त होना असम्भव है

मध्यप्रथम यह श्रद्धा करनी होता है कि मैं भिन्न हूँ और ये शरीर, स्त्री, पुत्र, धनादि भिन्न हैं। जब यह श्रद्धा दृढ़ हो जाती है तब यह इन शरीरादि के त्याग के लिये यथाशक्ति प्रयत्नशील होता है। जो पर क रत्नमात्र भी सहारा लिये बिना स्वावलम्बनपूर्वक जीवन यापन करने का अभिलाषी है वह यति जर्म को स्वीकार करता है और जो पदार्थों को गेमा करने म अपने को असमर्थ पाता है वह गृहस्थ धर्म का पालन करता है। गृहस्थ शनैः शनैः स्वावलम्बन की शिक्षा लेता है। जैसे जैसे स्वावलम्बनपूर्वक जीवन चितान में उसके हठता आता जाता है शनैः शनैः जैसे वह पर पदार्थों के आलम्बन को छोड़ता जाता है और जैसे जैसे वह भी पूर्ण स्वावलम्बी बन जाता है। माना कि यति शरीर के लिये आहार लेता है, मलमूत्र का त्याग भी करता है। यकावट अर्द्ध के अन्न पर जोड़ा विश्राम भी करता है, स्व म रिक्त के न रक्त न अन्न का उपदेश आदि भी देता है, केश आदि के बढ़ जाने पर अन्न कटका भी करता है और तीर्थयात्रादि के लिये गमनागमन में श्रद्धा है, इन लिये यह शङ्का होती है कि यति को स्वावलम्बी शब्द का अर्थ है। यह है तो मानिक और किसी अर्थ म जीवन की अवस्था है न कि अन्न-माला भा, पर इस कमचोरी को एकाएक निवारण देना सम्भव है। शरीर का मध्यम्य पेशा है जिसका त्याग एक नष्ट में नहीं किया जा सकता। जैसे धन, पुत्र आदि जुड़े हैं वैसे शरीर जुड़ा नहीं है। तब और आत्मप्रवेश एक चेष्टा मगाही हा रहे है और अन्न नष्ट नष्ट भा हो रहा है, अतः शरीर के लिये दृष्टि रखकर शरीर में शब्द निमित्तनेमित्तिक सम्बन्ध बना हुआ है। जो अन्न है वह पूर्ण स्वावलम्बन (यतिधर्म) की दीक्षा ले लेता है जो अन्न प्रवस्था के अन्तर्गत् अवस्था के मिलने के पूर्ववत् अन्न शरीर में निहित करने

निससे दृष्टि प्रलोभना म ही उलभ जाता है। प्रलोभना से दृष्टि फिटने ही नहीं पाती। घर प्रलोभना को लेकर ही घापिस आते हैं। अथ तो ऐसे स्थल भी निश्चित कर दिये गये हैं जाइन प्रलोभनों का सर्जीव प्रचार करते हैं। पद्मपुरी इसका मुख्य उदाहरण है। वर्तमान अवस्था म यह सांस्कृतिक तार्थस्थान नहीं कहा जा सकता। इससे कामना की शिक्षा मिलता है त्याग और स्वावलम्बन की नहीं। महावीर जा का प्रचार भी इसी भावना से किया जाने लगा है। या तो यह प्रयत्न सैफड़ा घर्षा से चालू है। शास्त्रन देवताओं के नाम पर सनाम पूजा को इसी से प्रोत्साहन मिला है। कुछ ऐसी स्तुतियों और पूजायें भी बन गई हैं जिनसे सांस्कृतिक दृष्टिकोण बदल कर अनक प्रकार के प्रलोभना का शिक्षा मिलती है। कुछ स्तुति पाठ अरात अपने मौलिक रूप म भले ही हा पर उनका भी ऐसी रूपायत कथाया से सम्बन्ध जोडा गया है जिससे वे ऐहिक तृष्णा की पूर्ति म काम आने लगे हैं। इस वृत्ति का अन्त कहाँ होगा यह कहना कठिन है। व्यक्ति कमजोरी का शिफार हो यह दूसरी बात है किन्तु तीर्थकरो की शिक्षाया का 'मुर' ही विपरीत दिशा मे फेर दिया जाय यह कहाँ तक उचित है? जिन धर्म के उपदेशकों को यह सोचने की बात है। वे स्वयं व्यक्तिगत प्रलोभन से बचकर और सांस्कृतिक दृष्टिकोण को हृदयगत कर ऐसा कर सकते हैं। उन्हें अपने उत्तरदायित्व की अनुभव करने की आवश्यकता है। यदि उपदेशकों का दृष्टिकोण बदल जाय तो एक रात्रि भोजन के त्याग का प्रचार ही क्या जैन संस्कृतिकी निमल धारा पुन प्रवाहित की जा सकती है।

मत के भेद—

देशसर्वतोऽणुमहती ॥ २ ॥

हिमादिक से एकदेश, विरति^१ अणुमत है 'और पूरा विरति महान्त है।

हिसादिक का त्याग करना चाहिये यह विहित माग है, क्योंकि असत्प्रवृत्तियां से छुटकारा पाना ही व्रत है। किन्तु त्यागोन्मुख प्रत्येक प्राणा द्वारा इन सबका सार्वत्रिक और सार्वकालिक त्याग एकसा नहीं हो सकता, जिसकी नितनी शक्ति होगी वह उतना ही त्याग कर सकता है। इसलिये यहाँ हिसा आदि दोषों की निवृत्ति के एकदेश और सबदेश ये दो भाग कर दिये हैं। यदि हिसा आदि दोषों से एकदेश निवृत्ति होती है तो यह अगुण्यत कहलाता है और सबदेश निवृत्ति होती है तो वह महाव्रत कहलाता है।

ससारी जीवों के व्रत और स्थावर जेवों के भेद हैं। काय से एमी प्रवृत्ति ही नहीं करना जिससे इन दोनों प्रकार के जीवों की हिसा हो। यदि प्रवृत्ति करना भी हो तो समितिपूर्वक प्रवृत्ति करना। मुरर से हिसाकारी वचन नहीं बोलना और मन में किसी भी प्रकार का हिसा का विफल नहीं रखना। इसी प्रकार असत्य आदि के त्याग के विषय में भी जानना चाहिये। सात्त्विक यह है कि हिसा आदि दोषों से काय, वचन और मन द्वारा हर प्रकार से छुट जाना महाव्रत है तथा इन सब दोषों से एकदेश छुटकारा पाना अगुण्यत है ॥ २ ॥

व्रतों की भावनायें —

तत्स्थैर्याय भावना पञ्च पञ्च ॥ ३ ॥

वाङ्मनोगुप्तीर्यादाननिचेपणसमित्यालोकितपानभोजनानि पञ्च ॥ ४ ॥

क्रोधलोभभीस्त्वहोस्यप्रत्याख्यानान्यनुवीचिभाषण च पञ्च ॥ ५ ॥

शून्यागारविमोचितावासपरोपरोधावरणभेदशुद्धिसंधर्मानि— सवादा पञ्च ॥ ६ ॥

स्त्रीरागकथाश्रवणतन्मनोद्वाराद्गनिरीक्षणपूर्वस्तानुस्मरणशृण्वे-
ष्टरमस्पर्शशरीरमस्फारत्यागा पञ्च ॥ ७ ॥

मनो जामनोऽनेन्द्रियविपरागद्वेपमर्जनानि पञ्च ॥ ८ ॥

उन प्रतीकों के स्थिर करने के लिये प्रत्येक व्रत का पाँच पाँच भावनाएँ हैं।

यचनगुप्ति, मनोगुप्ति, इर्यासमिति, आदाननिक्षेपणसमिति और आलोकितपानभाजन ये अहिंसा व्रत की पाँच भावनाएँ हैं।

क्रोधप्रत्याख्यान, लोभप्रत्याख्यान, भ्रातृत्वप्रत्याख्यान, हास्यप्रत्याख्यान और अनुनीचिभाषण ये सत्यव्रत की पाँच भावनाएँ हैं।

शून्यागारावास, विमोचितावास, परोपरोधात्तरण, भैरवशुद्धि और सधर्माविसर्गाद ये अच्युतव्रत की पाँच भावनाएँ हैं।

स्त्रीरागकथाश्रवणत्याग, छामनोद्वाराद्गनिरीक्षणत्याग, पूर्वस्तानुस्मरणत्याग, शृण्वेष्टरसत्याग और स्पर्शशरीरसस्फारत्याग ये प्रह्लादव्रत की पाँच भावनाएँ हैं।

इन्द्रिया के मनोह विषया में राग नहीं करना और अमनोह विषया में द्वेष नहीं करना ये अपरिमहव्रत की पाँच भावनाएँ हैं।

स्वीकृत व्रता का पालना बिना परिकर के सम्भव नहीं। व्रतोन्मुख या व्रतारूढ़ हुए प्रत्येक प्राणी को व्यावहारिक जीवन की उन प्रवृत्तियों से बचना होगा जो हिंसा आदि अमृता की पोषक हैं और उन प्रवृत्तियों का आर निरन्तर ध्यान देना होगा जिनसे अहिंसा आदि व्रतों की पुष्टि होती हो, प्रस्तुत प्रकरण में ऐसी प्रवृत्तियों का ही सदा ध्यान रखना भावना बतलाया है। इन भावनाओं को जीवन में भले प्रकार से उतार लेने पर अहिंसादि व्रतों का अच्छी तरह से पालन होता है। प्रत्येक व्रत की ये भावनाएँ पाँच पाँच हैं जिनका नाम निर्देश स्वयं सूत्रकार ने किया है, सुलासा निप्रकार है—

मुख से अच्छे बुरे किसी भी प्रकार के शब्द न बोलकर भी ग्राह्य करना वचनगुप्ति है। मन को अशुभ ध्यान से बचाकर आत्म हितकारी विचारों में लगाना मनोगुप्ति है। किसी को ठेरा न हो इम लिये यतनापूर्वक चार हाथ भूमि शोधते हुए गमन करना 'इर्याममिति' है। शास्त्र, पाद्य और कमण्डलु को लेते और रखते समय अग्रलोभन व प्रसाजन करके लेना या रखना आदाननिक्षेपगुप्तिमिति है। स्थाने पाणि को वस्तु को नलाभाति देखभालकर लेना और लेने के बाद भी वैसे ही देख भालकर खाना पाना आलोक्षितपातभोजन है। इस प्रकार ये अहिंसाग्रन्थ की पाँच भावनाएँ हैं।

क्रोध, लोभ, भय और हास्य का त्याग करना क्रमशः क्रोधप्रत्याख्यान, लोभप्रत्याख्यान, मादत्यप्रत्याख्यान और हास्यप्रत्याख्यान है। तथा निर्दोष पालना अनुपाचिभाषण है। इस प्रकार ये सत्यग्रन्थ की पाँच भावनाएँ हैं।

शब्द—बोलते समय हँसा या जान से अश्व का अनर्थ होना सम्भव है इसलिये हास्यत्याग का सत्यग्रन्थ के माथ सम्बन्ध का समझ में आता है पर क्रोध, लोभ और भय के त्याग का सत्यग्रन्थ के माथ क्या सम्बन्ध है यह समझ में नहीं आता ?

समाधान—अधिकतर लोग क्रोध, लोभ और भय के बराबर होकर असत्य बोलते हैं, इसलिये सत्यग्रन्थ के पालने के लिये इनका त्याग करना आवश्यक है, यही समझकर सत्यग्रन्थ की भाषनाओं में इन क्रोधादिक के त्याग का उपदेश दिया है।

पर्वत की गुफा, पृष्ठ के काँटर आदि में निवास करना शून्यागारा वास है। जिस आवास का दूसरे ने त्याग कर दिया हो और जो मुक्त-द्वार हो उसमें निवास करना रिमाचितावास है। जिस स्थान में थपन ने निवास किया हो, ध्यान लगाया हो या वक्त्योपदेश दिया हो वहाँ दूसरे साधु को आने से नहीं रोकना परोपरोधाकरण है। भिक्षा के

नियमा का उचित ध्यान रखकर ही भिक्षा लेना भैक्षशुद्धि है और साधर्मी से 'यह मेरा कमण्डलु है इसे तू नहीं ले सकता' इत्यादि रूप से विसवाद नहीं करना सधर्माविसवाद है । इस प्रकार ये अचौर्यव्रत का पाँच भावनायें हैं ।

निवासस्थान दो प्रकार के हो सकते हैं एक वे जो प्राकृतिक होते हैं । जैसे—पनता की गुफा आदि और दूसरे वे जो बनवाये जाते हैं किन्तु बनवाकर जो अतिविद्या के लिये छोड़ दिये जाते हैं या जिनका स्वामी उहँ या हा मुक्तद्वार छोड़कर अन्यत्र चला गया है इसलिये जिनमें ठहरने के लिये दूसरे किसी को रुकावट नहीं है । इस प्रकार ये दो प्रकार के स्थान आस्थामिक होने से यदि साधु ऐसे ही स्थानों को अपने उपयोग में लाता है अन्य स्थानों को नहीं तो इससे अचौर्यव्रत का रक्षा होती है इसलिये ता शून्यागारावास और विमोचितावास ये दो अचौर्यव्रत की भावनायें बतलाइ है । जिन स्थानों में साधु ठहर गया हा वहाँ दूसरे को आने से यदि वह रोके तो उस स्थान में उसकी निजत्व की कल्पना सम्भव होने से चोरा का दोष लगता है, इसी दोष से बचने के लिये परापरावाकरण यह तासरी भावना बतलाइ है । भिक्षा शुद्धि के जा स्वाभाविक नियम उतलाये हैं उनके अनुसार ही साधु भिक्षा ले सन्तता है, अन्य प्रकार से नही । अन्य प्रकार से लेने पर चोरा का दोष आता है, क्योंकि उस प्रकार से लेना विहित मार्ग नहीं है । इससे वृष्णा की शुद्धि होता है, इसलिये इस दोष से बचने के लिये चौथी भावना उतलाइ है । पीछी और कमण्डलु व शुद्धि के तथा शास्त्र यह ब्रानार्जन का उपकरण है । जैसे गृहस्थ धन, वाग्य आदि परिग्रह का स्वामा होता है वैसे साधु इनका स्वामी नहीं होता । तथापि यह कहने से कि यह मेरा कमण्डलु है तुम इसे नहीं ले सकते, उसमें असत्य प्रकट होता है और यह भाव चारी है, इसलिये इस प्रकार के दोष से बचने के लिये सधर्माविसवाद पाँचवीं भावना बतलाइ है ।

इस प्रकार ये पाँच अचौर्यव्रत की भावनायें हैं।

जिन कथाया के सुनने और वाचने आदि से स्त्रीविषयक अनुराग जागृत हो ऐसी कथाया के सुनने और वाचने आदि का त्याग करना स्त्रीरागकथाव्रणत्याग है। स्त्रिया क मुख, ओंख, कुच और कटि आदि सुन्दर अङ्गों को देखने से काम भाव जागृत होता है, इस लिये साधु को एक तो स्त्रिया के सम्पर्क से अपने को बचाना चाहिये, दूसर यदि वे दर्शनादिक को आवें तो नीचा दृष्टि रखने का अभ्यास करना चाहिये और इच्छापूर्वक उनकी ओर नहीं देखना चाहिये, यह तमनोहराङ्गनिरीक्षणत्याग है। गृहस्थ अवस्था में विविध प्रकार के भोग भोगे रहते हैं उनके स्मरण करने से कामवासना बढ़ती है, इसलिये उनका भूलकर भी स्मरण नहीं करना पूरतानुस्मरणत्याग है। गरिष्ठ और प्रिय खानपान का त्याग करना वृष्येष्टरसत्याग है। तथा किसी भी प्रकार का अपने शरीर का सस्कार नहीं करना जिससे स्वपर के मन में आसक्ति पैदा हो सकती हो रशरीरसस्कारत्याग है। इस प्रकार ये ब्रह्मचर्यव्रत की पाँच भावनायें हैं।

ससार में सब प्रकार के विषय विद्यमान हैं कुछ मनोह्र और कुछ अमनोह्र। जो मन को प्रिय लगें वे मनोह्र विषय हैं और जो मन को प्रिय न लगें वे अमनोह्र विषय हैं। मनोह्र विषयों के प्राप्त होने से राग और अमनोह्र विषयों के प्राप्त होना से द्वेष बढ़ता है। यदि मनोह्र विषयों में राग न किया जाय और अमनोह्र विषयों में द्वेष न किया जाय तो उनके सङ्ख्य और त्याग की भावना हो जागृत न हो और इस प्रकार अपरिग्रहव्रत की रक्षा होती रहे। इसा से मनोह्रामनोह्रस्पर्श रागद्वेषवर्जन, मनोह्रामनोह्ररसरागद्वेषवर्जन, मनोह्रामनोह्रगन्धरागद्वेषवर्जन, मनोह्रामनोह्रवर्णरागद्वेषवर्जन और मनोह्रामनोह्रशब्दरागद्वेषवर्जन ये अपरिग्रह व्रत की पाँच भावनायें बतलाई हैं।

ये प्रत्येक व्रत की पाँच पाँच भावनायें महान्त की अपेक्षा बतलाई

हैं तथापि इन्हीं के अनुरूप अणुप्रतीति की भी भावनाएँ होती हैं। अणु प्रतीति से महाप्रतीति का स्थान। प्रथम है इसलिये भावनाओं के कथन में प्रमुखता से वहाँ का स्थान दिया है ॥३॥

दृश्यं त्रयं सामान्यं भावनायै विनश्येच्छं वृत्तं च पुष्टि हो—

हिंसादिष्विहाप्राप्तापायान्यदर्शनम् ॥ ९ ॥

दुःखमेव च ॥ १० ॥

मेत्रीप्रमोदकास्थयमाध्यस्थानि च मत्तगुणाधिक्रियमानाग्निनेयेषु ॥ ११ ॥

जगत्कायस्त्रिभाणौ वा मवर्गैराग्यार्थम् ॥ १२ ॥

हिंसा आदि पाँच दोषों में ऐहिक और पारलौकिक अपाय और अणु का दर्शन भावने योग्य है।

प्रथम हिंसा ऐहिक दुःख है ऐसी भावना करनी चाहिये।

प्राणीमात्र में मेत्री, गुणाधिकों में प्रमोद, ठिश्यमानों में कठणावृत्ति और अग्निनेया में माध्यस्थ भाव की भावना करनी चाहिये।

सवेग और वैराग्य के लिये जगत के स्वभाव और शरीर के स्वभाव की भावना करनी चाहिये।

कोई भी प्राणी हिंसादि दोषों का त्याग तभी कर सकता है जब उनमें उसे थपना अहित दिखाई दे, क्योंकि जब तक यह न हो कि हिंसा आदिक दोष इसलोक और परलोक दोनों लोकों में अहितकर हैं और निश्चय हैं तब तक उनका त्याग नहीं किया जा सकता। इसीसे प्रस्तुत सूत्र द्वारा सूत्रकार ने हिंसादि दोषों में ऐहिक और पारलौकिक अपाय और अणु के दर्शन करने की भावना का उपदेश दिया है। अपाय का अर्थ विनाश है और अवयव का अर्थ अविनाश है। जो प्राणी हिंसादि दोषों का मेहनत करता है उसका यह लोक और परलोक दोनों विगड़

जाते हैं और वह उभय लोक में निन्दा का पात्र भा जाता है, इसलिये हिंसादि दोषों का त्याग करना भयस्कर है, यह प्रस्तुत सूत्र का अभिप्राय है ॥ ६ ॥

प्रत्येक प्राणी मुख चाहता है और दुःख से भय खाता है। यह चाहता है कि न तो मुझे दुःख प्राप्त हो और न दुःख के साधन ही प्राप्त हो। किन्तु ऐसा वन हो सकता है जब वह मुख और दुःख के साधना में विवेक प्राप्त करके दुःख के साधना के त्याग द्वारा मुख के साधना को दृढता से स्वीकार करे। देखा जाता है कि रक्षा स्वपर हितकारी है और हिंसा स्वपर दुःखकारी, इससे ज्ञात होता है कि हिंसा का त्याग करके अहिंसादि बर्णों को स्वीकार करना ही मुख का मार्ग है। तथापि इन हिंसादि दुःख के साधना का पूरी तरह से त्याग तब ही सकता है जब इनमें भक्त प्रकार से दुःखदर्शन का अभ्यास किया जाय, इसी में यहाँ हिंसा आदि दोषों को दुःख रूप से मानने की वृत्ति के सतत अभ्यास करते रहने का उपदेश दिया है। इस प्रकार हिंसादि दोषों में दुःखभावना के जागृत होने से प्राणी उनसे विरत होकर मुख के मार्ग में लग जाता है ॥ १० ॥

पहले की तरह हिंसादि दोषों के त्याग द्वारा अहिंसादि प्रतीति का रक्षा के लिये मैत्री, प्रमोद, कारुण्य और माध्वस्थ इन चार भावनाओं का सतत अभ्यास करते रहना भी उपयोगी बतलाया है। मैत्री का अर्थ है समयमें अपने समान समझने की भावना। इससे अपने समान ही और मन में दुःखों न होने देने की भावना जागृत होती है। यह सामान्य भावना है, क्योंकि इसका विषय प्राणीमात्र है। शेष तीन इसके अवान्तर भेद हैं, क्योंकि यह मैत्री भावना ही वहीं पर प्रमोद-रूप, कहीं पर करुणारूप और वहीं पर माध्वस्थरूप से प्रकटित होती है। जिससे अपना गुणोत्कर्ष होना सम्भव है वहाँ यह प्रमानरूप ही जाती है। जिससे अन्तःकरण द्रवित हो उठता है वहाँ पर वही करुणा का

रूप धारण कर लेती है और जिससे विद्वेष की भावना जागृत होना सम्भव है वहाँ वह उसका प्रशमन करने के लिये माध्यस्थ का रूप धारण कर लेती है। इस प्रकार एक मैत्री भावना ही पात्रभेद से तीन प्रकार की हो जाती है यह इसका तात्पर्य है, इसलिये मैत्री भावना का विषय प्राणीमात्र बतलाया है और शेष भावनाओं के विषय उस उस भावना के अनुसार अलग अलग बतलाये हैं ॥ ११ ॥

यद्यपि इन भावनाओं से अहिंसा आदि व्रता का पुष्टि होती है तथापि इसके लिये सवेग और वैराग्य भावना का होना और भी जरूरी है, क्योंकि इनके बिना अहिंसा आदि व्रता का प्राप्त होना और प्राप्त हुए व्रता का पालना सम्भव नहीं है। फिर भी इन दोनों की प्राप्ति जगत्त्वभाव और कायस्वभाव के चिन्तन से होती है इसलिये प्रस्तुत सूत्र में सवेग और वैराग्य की प्राप्ति के लिये इन दोनों का चिन्तन करना आवश्यक बतलाया है।

इस रंग में जीव नाना योनियों में दुर भाग रहे हैं, उन्हें सुख का लेश भी प्राप्त नहीं। जीवन जल के बुलबुले के समान विनश्वर है इत्यादि रूप में जग के स्वभाव का चिन्तन करने से उसके प्रति मोह दूर होकर उससे सवेग-भय पैदा होता है। इसी प्रकार शरीर की अस्थिरता, अशुचितता और निःसारता आदि रूप स्वभाव का चिन्तन करने से उससे वैराग्य उत्पन्न होता है ॥ १२ ॥

हिंसा का स्वभाव—

प्रमत्तयोगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा ॥ १३ ॥

प्रमत्तयोग से प्राणा का विनाश करना हिंसा है।

पहले हिंसादि दोषों में निवृत्त होना व्रत बतलाया है पर वहाँ उन हिंसादि दोषों के स्वरूप पर प्रकाश नहीं डाला गया है जिनका स्वरूप समझना जरूरी है, अतः आगे इन दोषों के स्वरूप पर प्रकाश

ढाला जाता है। उसमें भी सर्वप्रथम उस सूत्रद्वारा हिंसा के स्वरूप पर प्रकाश डाला गया है।

सूत्र में प्रमत्तयोग से प्राणा के विनाश करने को हिंसा उल्लेखित है, उससे ज्ञात होता है कि यद्यपि प्राणा का विनाश करना हिंसा है पर यह प्रमत्तयोग से किया हुआ होना चाहिये। जो प्राणा का विनाश प्रमत्तयोग से अर्थात् राग द्वेषरूप प्रवृत्ति के कारण होता है वह तो हिंसा है शेष नहीं यह हम सूत्रका तात्पर्य है। यहाँ प्रमत्तयोग कारण है और प्राणा का विनाश कार्य है। आगम में प्राण दो तरह के बतलाये हैं द्रव्यप्राण और भावप्राण। प्रमत्तयोग फ होने पर द्रव्य प्राणा का विनाश होता है ऐसा कोई नियम नहीं है, हिंसा के अन्य निमित्त मिल जाने पर द्रव्य प्राणा का विनाश होता भी है और नहीं मिलने पर नहीं भी होता है। इसी प्रकार कभी-कभी प्रमत्तयोग के नहीं रहने पर भी द्रव्य प्राणा का विनाश देखा जाता है। उदाहरणार्थ—साधु इन्द्रासमिति पूरक गमन करते हैं। उनके रज्जुमात्र भी प्रमत्तयोग नहीं होता, तथापि कदाचित् गमन करने के मार्ग में अचानक छुद्र जन्तु आकर और पैर से दब कर मर जाता है। यहाँ प्रमत्तयोग के नहीं रहने पर भी प्राणव्यपरोपण है, इसलिये मुख्यतया प्रमत्तयोग से ही भाव प्राणा का विनाश होता है वह हिंसा है ऐसा यहाँ तात्पर्य समझना चाहिये।

जैन आगम में हिंसा विकार का पर्यायवाची माना गया है। जीवन में जो भी विकार विद्यमान है उससे प्रतिक्षण आत्मगुणा का हिंसा का नष्टिकार हो रहा है। यह विकारभाव कभी-कभी मात्र ही भीतर काम करता रहता है और कभी-कभी बाहर प्रस्फुटित होकर उसका काम दिखाई देने लगता है। किसी पर क्रोध करना, उसको मारने के लिये उद्यत होना, गाली देना, अपमान करना, मूढ़ता लाञ्छित लगाना, सन्मार्ग के विरुद्ध साधना को जुटाना

आदि उस विकार के बाहरी रूप हैं और आत्मोज्जति या आत्मोन्नति के साधना से विमुख होकर रागाद्वेष रूप परिणति का होना उसका आन्तरिक रूप है। ऐसे विकार भाव से आत्मगुणों का हनन होता है इसलिये तत्त्वतः इसी का नाम हिंसा है।

मुख्यतया प्रत्येक की दृष्टि अपने जीवन के सशोचन की न हाकर बाहर की ओर जाती है। वह इतना ही विचार करता है कि मैंने अन्य जीवा पर दया की, उन्हें नहीं मारा तो मेरे द्वारा अहिंसा का पालन हो गया। वह अपने जीवन का रचमात्र भी सशोधन नहीं करता, भीतर छिपे हुए विकार भाव को नहीं दूरता। इससे वह हिंसा का करते हुए भी अपने का अहिंसक समझ बैठता है। जगत् में जो विशृङ्खलता फैला हुआ है वह इसका प्राजल उदाहरण है। तत्त्वतः भूल कहीं हो रही है। उसकी खोज होनी चाहिये। इसके बिना हिंसा से अपनी रक्षा नहीं हो सकती और न अहिंसा का मर्म ही समझ में आ सकता है।

मनुष्य के जीवन में वह सबसे बड़ी भूल है जिससे वह ऐसा मान बैठता है कि हमारे का हितहित करना मेरे हाथ में है। जिसने जितने जीवन की सबसे बड़ी अधिक यादरी साधना का सचय कर लिया है वह उतना अधिक अपने को शक्तिमान् अनुभव करता है। साम्राज्य लिप्सा, पूँजीवाद, वर्गवाद और सत्वावाद इसका परिणाम है। ईश्वरवाद को इसी मनोवृत्ति ने जन्म दिया है। जगत् में बाहरी विषमता का बीज यही है। अतीत काल में जो संघर्ष हुए या वर्तमान में जो भी संघर्ष हो रहे हैं उन सबका कारण यही है। जब मनुष्य अपने जीवन में इस तत्त्वज्ञान का स्वीकार कर लेता है कि अन्य से अन्यका हित या अहित होता है तब उसकी अन्तर्मुखी दृष्टि फिर कर बहिर्मुखी हो जाती है। वह बाह्य साधना के जुटाने में लग जाता है। उनके जुटाने में सफल होने पर उसे अपनी सफलता मानता है। जीवन में बाह्य साधनों को स्थान नहीं है

यह बात नहीं है किन्तु इसकी एक मर्यादा है। दृष्टि को अन्तर्मुखी रखते हुए अपने जीवन की कमजोरी के अनुसार बाह्य साधनों का आलम्बन लेना और बात है किन्तु इसके विपरीत बाह्य साधनों को ही सब कुछ मान बैठना और बात है।

तत्त्वतः प्रत्येक पदार्थ स्वतन्त्र और अपने में परिपूर्ण है। उसमें जो भी परिवर्तन होता है वह उसकी अपूर्णता का द्योतक न होकर उसकी योग्यतानुसार ही होता है इसलिये किसी भी पदार्थ की शक्ति का सचय करने के लिये किसी दूसरे पदार्थ की आवश्यकता नहीं लेनी पड़ती। निमित्त इतना बलवान् नहीं होता कि वह अन्य द्रव्य में से कुछ निम्न ले दे या उसमें कुछ मिला दे। द्रव्य में न कुछ आता है और न उसमें से कुछ जाता ही है। अनन्तकाल पहले जिस द्रव्य का जो स्वरूप था आज भी वह जहाँ का वहीं और आगामी काल में भी वह वैसा ही बना रहेगा। केवल पर्याय क्रम से बदलना उसका स्वभाव है इसलिये इतना परिवर्तन उसमें होता रहता है। माना कि यह परिवर्तन सर्वथा अनिमित्तक नहीं होता है किन्तु इसका यह भी अर्थ नहीं कि यह निमित्ताधीन होता है। जैसे वस्तु की कार्यमर्यादा निश्चित है वैसे सब प्रकार के निमित्तों की कार्यमर्यादा निश्चित नहीं। धर्म द्रव्य, अधर्म द्रव्य, काल द्रव्य और आकाश द्रव्य ये ऐसे निमित्त हैं जो सदा एक रूप में कार्य के प्रति निमित्त होते हैं। धर्म द्रव्य सदा गति में निमित्त होता है। अधर्म द्रव्य स्थिति में निमित्त होता है। काल द्रव्य प्रति समय की हानवाली पर्याय में निमित्त होता है और आकाश द्रव्य अवगाहना में निमित्त होता है। इन द्रव्यों के निमित्तत्व की यह योग्यता नियत है। इसमें त्रिकाल में भी अन्तर नहीं आता। इन द्रव्यों का अस्तित्व भी इसी आधार पर माना गया है। किन्तु इनके सिवा प्रत्येक कार्य के प्रति जो जुदे जुदे निमित्त माने गये हैं वे पदार्थ के स्वभावगत कार्य के अनुसार ही निमित्त कारण होते हैं। वे अमुक ढंग के कार्य के प्रति हा

शका—इसका क्या कारण है ?

समाधान—बात यह है कि केवल कठोर वचन बोलना ही असत्य नहीं है किन्तु जो वचन प्रमत्तयोग से बोला जाता है वह असत्य है। प्रमत्तयोग से किसी भा प्रकार का वचन क्या न बोला गया हो वह सचका सच असत्य है और प्रमाद के बिना बोला गया सच वचन सत्य है। यद्यपि गुरु आदि कठोर वचन बोलते हैं परन्तु उनके वैसा वचन प्रयोग करने में प्रमाद कारण नहीं है इसलिये ऐसे वचन को असत्य नहीं माना जा सकता है।

शका—राजकर्मचारियों में अनाचार के फैल जाने से अपने वचाव के लिये जनता को जो असत्य बोलना पड़ता है उसका अन्तर्भाव इस असत्य में होता है क्या ?

समाधान—अवश्य होता है।

शका—यदि ऐसा है तो असत्य बोप से कोई भी नहीं बच सकता है ?

समाधान—यह एगल गलत है कि असत्य बोप से कोई भी नहीं बच सकता है, ऐसे अवसरों पर मिलकर उस व्यवस्था को ही बदल देना चाहिये जिससे ज्ञान में असत् प्रवृत्ति का संचार होता हो। भले हा इसके लिये अधिक से अधिक त्याग करना पड़े परन्तु समाज में और राष्ट्र में सदाचार और सत्यवृत्ति का जीवित रखने के लिये ऐसा किया जाना आवश्यक है। अन्यथा सत्य का ढिंढारा पीटना डकोसला मात्र होगा।

शका—क्या वर्तमान आर्थिक व्यवस्था के चालू रहते हुए सत्य वचन का पाला जाना सम्भव है ?

समाधान—आर्थिक व्यवस्था किसी भी प्रकार की क्या न हो। वह बाह्य आलम्बन मात्र है। यहाँ तो अन्तरंग कारणों पर विचार करना है। अन्तरंग से उन कारणों का त्याग होना चाहिये जिनसे

कुछ द्रव्य चुरा लेता है तो क्या उसका वैसा करना चोरी में सम्मिलित समझा जायगा ?

समाधान—अवश्य ।

शका—नो गराव जनता की आवश्यकताओं की पूर्ति कैसे की जाए ?

समाधान—इसके लिये संगठित प्रयत्न करना चाहिये और मिलकर उस अवस्था को बदल देना चाहिये जिससे साधनों के अभाव में सब साधारण जनता का उत्पादन होता है ।

शका—प्रत्येक संसारों प्राणी स्वास लेता है और कर्म नो कर्म का भी ग्रहण करता है सो उसका वैसा करना क्या चोरी में सम्मिलित समझा जाना चाहिये, क्योंकि ये सब वस्तुएँ बिना दी हुई रहती हैं ?

समाधान—यद्यपि यह सही है कि बिना दी हुई वस्तु का लेना चोरी है तथापि इन उपर्युक्त वस्तुओं में दानादान का व्यवहार सम्भव नहीं, इसलिये इनका प्राप्त होना चोरी में सम्मिलित नहीं है ।

शका—साधुओं का गलो कूचा आदि के द्वार में से प्रवेश करना या इतर जनों का नदी, तालाब आदि का पानी लेना, दातोन तोड़ना आदि भी तो अदत्तादान है, इसलिये इनके ग्रहण करने में चोरी का दोष लगना चाहिये ?

समाधान—ना वस्तुएँ सामान्य रूप से सबके उपयोग के लिये होती हैं और जिस पर किसी प्रकार का प्रतिबन्ध नहीं होता, अपनी अपनी आवश्यकता के अनुसार उनके ग्रहण करने में चोरी का दोष नहीं लगता । उपर्युक्त वस्तुएँ ऐसी हैं जिन पर किसी प्रकार का प्रतिबन्ध नहीं रहता, अतः उनका ग्रहण करना अदत्तादान नहीं है और इसलिये उनके ग्रहण करने में चोरी का दोष नहीं है ।

यह चोरी का व्यवहारपरक अर्थ है । वास्तविक अर्थ यह है कि जीवन की किसी भी प्रकार की कमजोरी को छिपाना चोरी है ।

जीवन म कमजोरी है और होती रहेगी पर न तो उनपर परदा डालना ही उचित है और न उनके अनुसार प्रवृत्ति करना ही उचित है यह उक्त कथन का भाव है। जो गृहस्थ या मुनि अपनी अपनी मर्यादा के बाहर कमजोरी के शिकार होते हैं और उसे छिपाते हैं वे चोरी के अपराधी हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिये ॥ १५ ॥

अमल का स्वप्न—

मैथुनमग्न ॥ १६ ॥

मैथुन अमल है।

स्त्री और पुरुष का जोड़ा मिथुन कहलाता है और राग परिणाम से युक्त होकर इनके द्वारा की गई स्पर्शन आदि किया मैथुन है। यह मैथुन ही अमल है। यद्यपि यहाँ मिथुन शब्द से स्त्री और पुरुष का जोड़ा लिया गया है तथापि ये सभी मजातीय और विजातीय जोड़े जो कामोपसेवन के लिये एकत्र होते हैं मिथुन शब्द से लिये जाने चाहिये, क्योंकि आज कल अप्राकृतिक कामोपसेवन के ऐसे बहुत से प्रकार देखे जाते हैं जिनकी पहले कभी कल्पना ही नहीं की गई थी। इसी प्रकार वेगल पुरुष या वेगल स्त्री का कामराग के आवेश म आकर जब रस्तु के अवलम्बन से या अपने हस्त आदि द्वारा कुटिल काम किया या करना भी अमल है। यद्यपि यहाँ जोड़ा नहीं है तथापि लो के सयाग से जो कामसेवन किया जाता है वह न्यूनाधिक प्रमाण म अन्य अचेतन पदार्थ के निमित्त से या हस्तादिक के निमित्त से सध जाता है इसलिये ऐसा निध्याचार अमल ही है। इससे स्वास्थ्य, सम्पत्ति, सद्बिचार, मदाचार आदि अनेक सद्गुणों की हानि होती है।

शका—मैथुन को हा अमल क्यों कहा है ?

समाधान—जिसके सद्भाव म अहिंसा आदि धर्मों की वृद्धि होती है वह मल है। मैथुन एक ऐसा महान् दुगुण है जिसके जीवन म घर कर लेने पर किसी भी उत्तम गुण का नाम नहीं रहता, इससे उत्तरात्तर

हिंसा आदि दोषों की ही पुष्टि होती है इसीसे मैथुन को अव्रह्म कहा है। दूसरे ब्रह्म का अर्थ अपने आत्मस्वरूप को छोड़ कर स्त्री आदि पर वस्तु में मुख्यता से रममाण होना है अतः काम सेवन को अव्रह्म कहा है ॥ १६ ॥

परिग्रह का स्वरूप—

मूर्छा परिग्रह ॥ १७ ॥

मूर्छा परिग्रह है।

मूर्छा का अर्थ है किसी भा वस्तु में अपनत्व का अनुभव करना या उसे अपनी मालिकी की समझना। ससार में जड़ और चेतन छोटे बड़े अनेक पदार्थ हैं उनमें यह ससारी प्राणी मोह या रागवश अपनत्व की या अपने मालिकीपन की कल्पना करता रहता है। इनके सयोग में यह हर्ष मानता है और वियोग में दुःख। उनके अन्न, सचय और सरक्षण के लिये यह निरन्तर प्रयत्नशील रहता है। अब तो इन बाह्य पदार्थों के ऊपर स्वामित्व स्थापित करने के लिये और ऐसा करके अपने अपने देशवासियों की सुख सुविधा बढ़ाने के लिये राष्ट्र राष्ट्र में युद्ध होने लगे हैं। अब न्याय नाति के प्रचार और अस-वाचार के निवारण के लिये युद्ध न हानर अपने अपने व्यापार विस्तार आदि कारणों से युद्ध होते हैं। इधर श्म द्वाद्व में एक ओर साधन सामग्री का समविभागीकरण की भावना काम कर रही है तो दूसरी ओर उसके उच्चाटन में सारी शक्ति का उपयोग किया जा रहा है। वास्तव में देखा जाय तो इन सब प्रवृत्तियों की तह में मूर्छा ही काम करता है इस लिये सूत्रकार ने मूर्छा का हा परिग्रह कहा है।

शका—यह सूत्रकार ने मूर्छा का परिग्रह बतलाया है अतः धन धान्य आदि पदार्थ परिग्रह नहीं प्राप्त होते और ऐसी हालत में जो

साधु अन्य पदार्थों को रखते हुए भी मूर्छा रहित है उन्हें अपरिमहा माना जाना चाहिये ?

समाधान—सूत्रकार ने परिमह परिणामव्रत के अतीचार बतलाते हुए धन धान्य आदि पदार्थों के अतिक्रमण करने को उसके अतीचार बतलाये हैं। इससे एक बात का तो पता लगता ही है कि जहाँ सूत्रकार परिमह का लक्षण रखते हुए मूर्छा को परिमह बतलाते हैं वहाँ उसके त्याग का उपदेश देते हुए वे बाह्य पदार्थ धन धान्य आदि का त्याग मुख्यता से कराना चाहते हैं। यदि सूत्रकार की इस वर्णनशैली पर सूक्ष्मता से ध्यान दिया जाय तो उससे यह बात अपने आप फलित हो जाता है कि वे धन धान्य आदि बाह्य पदार्थों से तो परिमह मानते ही रहे क्योंकि मूर्छा के बिना इनका सद्भाव बन नहीं सकता, किन्तु इनके अभाव में भी जो इन पदार्थों का आसक्ति होती है वह भी परिमह है यह बतलान के लिये उन्होंने मूर्छा को परिमह कहा है। मूर्छा व्यापक है और धन धान्य आदि व्याप्य, यही कारण है कि सूत्रकार ने परिमह का लक्षण रखते समय मूर्छा पर जोर दिया है किन्तु मूर्छा का त्याग बाह्य वस्तुओं का त्याग किये बिना हो नहीं सकता, इसलिये परिमहत्यागम बाह्य पदार्थों के त्याग पर अधिक जोर दिया है। इस स्थिति में पात्र और वस्त्रधारो साधु अपरिमहा नहीं माना जा सकता है।

शरा—यदि अपरिमही साधुने वस्त्र पात्र आदि का त्याग करना आवश्यक है तो इसके ममान उसे पीछा और कमण्डलु का त्याग करना भी आवश्यक होना चाहिये ?

समाधान—यद्यपि साधु एक पीछी, कमण्डलु हा क्या वह अणु मात्र भी परिमह का त्यागी होता है, अन्यथा वह सबल परिमह का त्यागी नहीं बन सकता है तथापि उसे जो पीछा कमण्डलु के रखने का शास्त्राज्ञा है सो वह उसे अपने उपयोग के लिये नहीं है किन्तु समय की

रक्षा के लिये इनका रखा जाना आवश्यक बतलाया है । पीछी के बिना भूमिका शोधन और सूक्ष्म जन्तुआका वारण नहीं किया जा सकता है और कमण्डलु के बिना मल मूत्र के विसर्जन के बाद शुद्धि नहीं की जा सकती है, इसलिये जैसे शास्त्रज्ञान का माधन होनेसे व्याध्यायके लिये उसका ग्रहण करना परिग्रह में सम्मिलित नहीं है वैसे ही पीछी और कमण्डलु सयम के पालने में सहायक होनेसे उपयोग के लिये उनका लेना भी परिग्रह में सम्मिलित नहीं है । तात्पर्य यह है कि माधु पीछी और कमण्डलु को स्वेच्छा से नहीं लेता है किन्तु सयम की रक्षा के लिये वे हाते हैं इसलिये उन्हें रखना पड़ता है, इसलिये उनमें उसकी मूर्च्छा न होने से वे परिग्रह में सम्मिलित नहीं हैं ।

शका—जैसे सयम को रक्षाके लिये पीछी और कमण्डलु माने गये हैं वैसे हाँ उरु और पात्र आदि का रखा जाना भी आवश्यक है यदि येना मान लिया जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—पीछी और कमण्डलु का हाना चितना आवश्यक है उतना बरत पात्र आदिका हाना आवश्यक नहीं है क्यों कि पात्र और पात्रर के नहीं होने पर भी बिना बाधा के साधु का जीवन थापन हो सकता है । साधु घर, स्त्री, पुत्र, कुटुम्बादिक का त्याग इस लिये करता है कि वह पूर्ण स्वावलम्बन पूर्वक निजिकार भाव से अपना जीवन थापन कर सके क्या कि उसने उस महान् व्रतकी दीक्षा ली है जिसका अन्य पदार्थों का संयोग रहने हुए निभ सकता उभो भी सम्भव नहीं है । जब कि वह कर्म और नोकम से पल्ला छुड़ाने के लिये प्रत्यक्ष युद्ध के मैदान में सफल याद्धा का भाति उतर आया है तब क्या उससे ऐसा किया जा होता सम्भव है जो इसे इनसे बाधे रहे । गृहस्थी में रहते हुए पूरी तरह से यह युद्ध इसलिये नहीं लड़ा जा सकता है क्योंकि कि वहा भ्रमकार और अहंकार भावको प्रोत्साहन मिलता रहता है

जा कि ससार नो जड़ है। गृहस्थी के त्याग का उपदेश इसीलिये दिया जाता है। इस प्रकार जो ममकार और अहकार भाव गृहस्थी के रहते हुए सम्भव है वही भाव वस्त्र पात्र आदि के होने पर भी हाता है यही कारण है कि साधुत्वका प्राप्ति के लिये उनका भी त्याग करना आवश्यक बतलाया गया है। वायव्य वस्तु में रत्नमात्र मूछा के रहते हुए अशत भी साधुत्व की प्राप्ति सम्भव नहीं है। साधुत्वकी प्राप्ति के माथ यह एक प्रम है किमसे उसके वस्त्र पात्र आदि स्वयं छूट जाते हैं। इसलिये इनके त्यागका उपदेश दिया गया है।

शका—नब कि शरीर पर है और उससे जब तब इस आत्मा का सम्बन्ध बना हुआ है तब तब शरीर की रक्षा के लिए यदि साधु आहारादि के समान वस्त्रादि को ग्रहण करता है तो इसे उसकी फन जोरो क्या समझा जाता है। यदि स्वावलम्बन पूर्णक जाघन बिताने के लिये त्याग करना ही इष्ट हो तो मनका त्याग होना चाहिये, अन्यथा आवश्यक बाह्य पदार्थों के स्वीकार करने में आपत्ति ही क्या है ?

समाधान—यह यह देखना है कि शरीर के लिये क्या आवश्यक है ? भोजन और पानी तो अनावश्यक माना नहा जा सकता है और यह तब तक आवश्यक है जब तक शरीर इसे स्वीकार करता है। हा जब शरीर ही इसे अस्वीकार कर देता है तब इसका त्याग करना अनुचित नहीं माना जाता है। इस प्रकार जब कि शरीर के लिये भोजन और पानी आवश्यक हो जाते हैं तो उनके मल मूत्र बनने पर उनका विसर्जन करना भी आवश्यक हो जाता है और यह विसर्जन की क्रिया बिना पानी के सम्पन्न नहीं की जा सकती है, इसलिये पानी के लिये कर्मण्डलु का रखना भी आवश्यक हो जाता है। इसी प्रकार तब तक उसके शरीर का परिग्रह लगा हुआ है तब तक उसका उठना, बैठना आदि क्रियाया का क्रिया नाना भी आवश्यक है। यद्यपि य क्रियाएँ जमीन पर की जाती हैं पर वहा यह देखना होता है कि यह

निर्नन्तु तो है। प्रायः देखा यह जाता है कि सबत्र चाटी आदि सूक्ष्म जन्तुआ का संचार होता रहता है, इसलिये उनका दूर करने के लिये मृदु उपकरण का रखना भी आवश्यक है। ये उसके समय से सम्बन्ध रखनेवाली वस्तुएं हैं। इनके सिवा ऐसी वस्तु नहीं दिखलाई देता जिसके बिना शरीर को रक्षा न हो सके। भोजन तो बिना पात्र के हा हा जाता है। गृहस्थ भोजन देता है सा यह अन्य बाह्य आलम्बन के बिना भी लिया जा सकता है। साधुओं स्वयं भोजन नहीं बनाना पड़ता जिससे उसके लिये पात्रका रखना आवश्यक माना जाय। वह तो उसे बना बनाया ही मिल जाता है, इस लिये बिना पात्र के भी उसका काम चल जाता है। जहां साधुत्वके योग्य भोजन मिला रहा ले लिया, जब इतने में ही यह कृत्य पूरा हो जाता है तब क्या आवश्यकता है कि साधु पात्र अथवा रखे। यह तो अनावश्यक मन्त्र है जिसका सहज ही बिना बाधाके त्याग किया जा सकता है। यही कारण है कि साधु के लिये पात्र रखने का निषेध किया गया है। अत्र वस्त्र के सम्बन्ध में विचार कीजिये। क्या यह आवश्यक है कि साधुका वस्त्र के बिना चल नहीं सकता। वस्त्र रखने के ही कारण हो सकते हैं। एक तो अपनी कमजोरी को छिपाना और दूसरे शरीर की अशक्तता। किन्तु ये दोनों ही कारण ऐसे हैं जो साधुत्व के विरोधी हैं। साधुके जीवन में न तो ऐसी कमजोरी ही शेष रहती है जिससे उसे वस्त्र स्वीकार करना पड़े। वह गृहस्थ की कमजोरी है जिससे वह वस्त्रादि को स्वीकार करता है। और न उसका शरीर ही इतना अशक्त होता है जिसके कारण वह वस्त्र रखने के लिये बाध्य हो। भला सोचिये तो कि जिसने जीवन में पूर्ण स्वावलम्बन की दीक्षा ली है वह शरीर को असक्त मान कर उसका निर्वाह कैसे कर सकता है। यदि फिर भी वह ऐसा करता है तो कहना चाहिये कि उसने स्वावलम्बन के मर्म को ही नहीं समझा है। प्रायः ऐसे बहुत से गरीब

भाइ देखने में आते हैं निनके शरीर पर लगोटी मात्र परिग्रह रहता है। यदि इतने मात्र से उनका निर्वाह हो जाता है तो फिर जो अपने जीवन के ढाँचे को ही बदल देना चाहता है उसका वस्त्र के बिना निवाह न हो यह कैसी विडम्बना है। सच तो यह है कि साधु के लिये वस्त्र का आवश्यकता का अनुभव करना अपने जीवन से रेल करने के समान है। मानव प्राणी और सज कुछ करे पर ऐसा न करे जिसे उसके जीवन में विकार को प्रोत्साहन मिलता हो। पशु पक्षियों को ही देखिये। आखिर उनके भी तो शरीर है पर क्या उन्हें भोजन पानी के समान वस्त्र की आवश्यकता का अनुभव होता है? कभी नहीं। इस तरह जब पशु पक्षियों का रस्त्र के बिना काम चल जाता है तो निसने मकल परिग्रह का त्याग किया है उसका वस्त्र के बिना काम न चले यह महदाश्चर्य की बात है। यह सज हम किसी प्रकार भाव से प्रेरित होकर नहीं लिख रहे हैं। किन्तु जीवन की सही आलोचना है जो हमें ऐसा लिखने के लिये बाध्य करती है। हम समझते हैं कि इतने थोड़े धन से यह स्पष्ट हो जाता है कि साधु के लिये पात्र की तरह वस्त्र की भी आवश्यकता नहीं है। इसके बाद भी यदि वस्त्र का आग्रह किया जाता है तब हम कहते हैं कि तो फिर अन्य परिग्रहने क्या बिगाड़ा है। यदि वस्त्र के समान अन्य परिग्रह भी रहा आवे तो क्या हानि है। पर मच तो यह है कि बाह्य वस्तु का स्पर्श मात्र ही देय है। हमसे जीवन में विरक्त्य आये बिना रहता नहीं। यद्यपि प्रारम्भ में साधु के पास पीछी कमण्डलु होते हैं पर कभी कभी वे भी जब विरक्त्य के कारण हो जाते हैं, अतएव आगे चल कर उनका रहना भी जब प्रशस्त नहीं माना गया है तब फिर वस्त्र के रखन का क्या करना ही व्यर्थ है। यही कारण है कि साधु के लिये वस्त्र त्याग का पूर्ण विधान किया गया है। इस प्रकार समीक्षा करके देखने पर मचने पर साधु के लिये शरीर रक्षार्थ और माधुत्व के निर्वाहार्थ

पानी तथा पाछा कमएबलुका होना आवश्यक है वैसे वस्त्र, पात्र आदि का रखना आवश्यक नहीं है। स्वावलम्बन के पूर्ण अभ्यासी को यह देगना होता है कि कम से कम आवश्यकताएँ क्या हैं जिनके बिना चालू जीवन को योग्यता पूर्वक संचालित करना कठिन है। इसके बाद अनावश्यक पदार्थों को यह स्वयं छोड़ देता है यह बात नहीं है किन्तु उसके जीवन में से उतर जाने के बाद वे स्वयं छूट जाते हैं। यही कारण है कि वस्त्र पात्रादि को स्वीकार करना साधु के जीवन की कमजोरी समझी जाती है। कमजोरी ही नहीं किन्तु इससे उसका साधुत्व ही नष्ट हो जाता है। इसी लिये उनके जीवन में इनके त्याग का विधान किया गया है।

शस्त्र—यदि ऐसी बात है तो फिर समयप्राभूत में पारलब्धी लिंग और नाना प्रकार के गृही लिंगों को मोक्ष पथ से बाहर क्या मतलाया है ?

समाधान—यहाँ इन्हें केवल आत्म स्वरूप समझने का निषेध दिया है। व्यवहार से तो इन्हें वहाँ स्वीकार ही किया है। यहाँ लिखा है कि मोक्ष पथ में व्यवहार से मुनिलिंग और गृहस्थलिंग धे वा हा लिंग प्रयोजक माने गये हैं। एक निश्चय नय ऐसा है जो मोक्ष पथ में किसी भी लिंग का स्मरण नहीं करता। सो इसका यह भाव है कि निश्चय से आत्मपरिणति ही प्रयोजक है। किन्तु निमित्तनैमित्तिक मध्यस्थ की अपेक्षा विचार करने पर जो निमित्त जिस कार्य का प्रयोजक है उसका विधान करना आवश्यक ही है। यह ठीक है कि अन्तरंग भाव बाह्य लिंग पर अवलम्बित नहीं हैं। बाह्यलिंग के रहते हुए भी अन्तरंग भाव नहीं होते। पर जब भी अन्तरंग भाव होते हैं तब वे बाह्य लिंगों के सद्भाव में ही होते हैं। यही निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है इस लिये इसकी अपेक्षा कैसे की जा सकती है।

शस्त्रा—बाह्यलिंग का अन्तरंग के भावासे जब कोई सम्बन्ध ही

नहीं है तब फिर वाह्यलिंग की अन्तरंग परिणतिका निमित्त मानना कैसे उचित कहा जा सकता है ?

समाधान—यह तो है ही कि वाह्यलिंग बुद्धिपूर्वक स्थापक किया जाता है, पर अन्तरंग की परिणति से उसका उद्भूत भी सम्बन्ध न हो यह नहीं कहा जा सकता है, फिर भी कोई वास्तविक परिणति के होने पर ऐसा करते हैं और फोड़ उसके अभाव में भी फेरल डोगराशैवसा करते हैं। इसलिये यह तो है कि वाह्यलिंग अन्तरंग परिणति के अभाव में भी हो जाता है पर यह नहीं है कि सकल वाह्य वस्तुओं के आलम्बन के त्याग की भावना तो हो और तन्नुकूल प्रवृत्ति भी करने लगे पर वाह्य वस्तुओं का त्याग न कर, उन्हें पकड़ा रहे अर्थात् उनमें ममकार और अहकार भाव करता हो जाय।

शका—कई साधु यंत्र, पात्र आदि की स्वच्छता से स्वकार कर तो एक ध्यान है, पर वह ऐसा न करके शास्त्राज्ञा से नही स्वीकार करता है इसलिये साधु मनमें ममकार और अहकार भाव करता है यह प्रश्न ही नहीं उठता ?

समाधान—शास्त्र तो वस्तु के स्वरूप का निदग्मात्र करते हैं। मनमें भला ऐसा विधि विधान कैसे हो सकता है जिसका आत्मपरिणति से मेल नहीं बैठता, इसलिये शास्त्राज्ञा के नाम में जीवन में ऐसी कमजोरी लाना उचित नहीं है।

शका—तो फिर जिन शास्त्रों में ऐसा उल्लेख है उन्हें कल्पित माना जाय ?

समाधान—यह कैसे कहा जा सकता है कि वे शास्त्र कल्पित हैं। पर इतना अवश्य है कि साधु का वस्त्र पात्र आदि रखने का निर्देश करनेवाले उल्लेख अमण परम्परा के प्रतिकूल हैं, अब वे त्याज्य हैं।

शका—भ्रमण भगवान् महाजीर के पूर्ववर्ती अमण जब कि पात्र

चीवर को स्वीकार करते थे तो इसे श्रमण परम्परा के प्रतिकूल कैसे माना जाय ?

समाधान—यह बात नही है। न तो श्रमण भगवान् महावीर के पूर्ववर्ती श्रमण ही पात्र चीवर रखते थे और न उनके कालवर्ती श्रमण ही ऐसा करते थे। हों इसके बाद के शिष्या में परिस्थितिवश यह दोष अवश्य आ गया है जो अब तक चालू है।

शरा—यह परिस्थिति क्या थी ?

समाधान—यह परिस्थिति कुछ भी रही हो, अन्तरंग परिस्थिति तो जीवन का कमजोरी ही है। प्रारम्भ में आइ तो कुछ श्रमणों के जीवन में यह कमजोरी पर इसके बाद इसने सम्प्रदाय का ही रूप ले लिया है और इस सम्प्रदाय भेद ने जीवन के क्षेत्र में कितनी विषमता ला दी है यह अनुभव करने की वस्तु है। एक ओर जहाँ साधु पद के बाद पात्र चीवरा और धाँस आढम्बरों की मर्यादा बढ़ती ही जाती है और साथ ही इसी पुष्टि के लिये अपरिग्रहवाद के मूर्तिमान् प्रतीक जिन मन्दिरों में जिन प्रतिमायें भी विविध अलशरों से सजाई जाती हैं वहाँ दूसरी ओर इसके परिणाम स्वरूप श्रमणसंघ अनेक भागों में बंट गया है जिससे अपरिग्रहवाद के प्रचार में बड़ी बाधा उपस्थित होने लगी है। एक प्रकार से समस्त श्रमणसंघ ने अपरिग्रहवाद को तिलाञ्जलि सा दे दी है। सबत्र धर्मप्रचार की धुन न होकर प्रभाव जमाने की धुन है। वद्यपि इस प्रवृत्ति का अन्त कहाँ होगा यह तो हम नहीं जानते पर इतना अवश्य जानते हैं कि ये सब प्रवृत्तियाँ श्रमण परम्परा के प्रतिकूल हैं। इनसे विकारी आत्माओं के जीवन में परिघर्ष लाना कठिन है। यदि स्वयं श्रमणजन या उनके अनुयायी इतना जान लें कि धर्म विकारा को प्रोत्साहन देने में नहीं है बल्कि उनके त्याग में है तो बहुत सम्भव है कि वे अपनी इस प्रवृत्ति को छोड़ दें।

शका—यदि अपवादरूप में श्रमणजन पात्र धीवर को स्वाकार करते हैं तो इसमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—अपवादरूप में वस्त्र, पात्र आदि को स्वाकार करने का माग सुला हुआ है। पर वह जिन लिंग न होकर गृहस्थ लिंग ही है। जो अपनी कम-नोरीवश वस्त्र पात्र आदि की आवश्यकता अनुभव करता है उसे चाहिये कि वह गृहस्थलिंग में प्रतिष्ठित रह कर ही जीवन में आये हुए विकारों को दूर करने का प्रयत्न करता रहे और जब इतनी निर्विकार अवस्था देखे कि इनके बिना भी उसका काम चल सकता है तब वह जिन लिंग को स्वीकार कर ले ॥ १७ ॥

व्रतीका स्वरूप—

नि शल्यो व्रती ॥१८॥

जो शल्यरहित हो वह व्रती है।

पहले अहिंसा, सत्य, अस्तेय आदि पाँच व्रत बतला आये हैं, इसपर से यह क्याल होता है कि जो इन व्रतों को स्वीकार करता है वह व्रता है, पर सच्चा व्रती होने के लिये केवल अहिंसा आदि पाँच व्रतों के स्वीकार करने मात्र से काम नहीं चल सकता किन्तु हमारे लिये उसे शल्य का त्याग करना भी आवश्यक है। शल्य भीतर ही भीतर पीड़ा पैदा करनेवाली वस्तु का नाम है। जैसे किसी स्वस्थ मनुष्य के पैर में कौटा आदि के चुभ जाने पर उसके रहते हुये वह स्वास्थ्य का अनुभव नहीं कर पाता वैसे ही व्रता के स्वीकार कर लेने पर भी शल्य के रहते हुए कोई भी प्राणी व्रती नहीं हो सकता। व्रता का स्वीकार कर लेना और धात है और जीवन में उनको उतार लेना और धात है। यह तब तक सम्भव नहीं जब तक व्रता को स्वीकार कर लेनेवाले व्यक्ति की मानसिक स्थिति ठीक न हो। मानसिक स्थिति को ठीक रखने के लिये शल्यों का त्याग करना आवश्यक

शक्य है तभी प्रताचरण म ठीक तरह से प्रवृत्ति हो सकती है, इसीलिये यहाँ प्रता होने के लिये शल्यो का त्याग करना आवश्यक बतलाया गया है। वे शल्य तीन हैं—मायाशल्य, निदानशल्य और मिथ्यादर्शन शल्य। प्रतों के पालन करने म कपट, ढाँग अथवा ठगने की वृत्ति का बने रहना माया शल्य है। प्रता के फलस्वरूप भागों की लालसा रखना निदानशल्य है और प्रता का पालन करते हुए भा सत्य पर भ्रमा न लाना अथवा असत्य का आम्रह रखना मिथ्यादर्शनशल्य है। इन तान शल्यो के रहते हुए कोई भा प्राणी प्रता को अपने जीवन म नहीं उतार पाता, वे केवल उसके लिये आहम्यरमात्र बने रहते हैं, इसलिये प्रता हानि के लिये प्रता का स्वीकार करने के साथ शल्यो का त्याग करना भी आवश्यक है यह इस सूत्र का तात्पर्य है ॥ ८८ ॥

प्रती के भेद—

अगार्यनगारय ॥ १९ ॥

उसके (प्रती के) अगारी और अनगार य दो भेद हैं।

पहले प्रत के दो भेद बतला आये हैं—अगुप्रत और महाप्रत। इसी हिसान से यहाँ प्रती के दो भेद किये गये हैं—अगारी और अनगार। यद्यपि अगार का अर्थ घर है, इसलिये अगारी का अर्थ घर वाला होता है। किन्तु यहाँ अगार शब्द सकल परिग्रह का उपलक्षण है जिससे यह अर्थ होता है कि जिसने परिग्रह का पूरी तरह से त्याग नहीं किया है वह अगारी है। अगारी अथात् गृहस्थ। तथा जिसने घर अथात् सकल परिग्रह का पूरी तरह से त्याग कर दिया है वह अनगार है। अनगार अर्थात् मुनि।

शब्द—बहुत से गृहस्थ घर से ममत्व परिणाम का त्याग किये बिना घर छोड़कर वन म निवास करने लगते हैं और बहुत से मुनि

वसतिका आदि म भो निवास करते हुए देख जाते हैं, इसलिये जो घर म निवास करे वह अगारी और जो घर का त्याग करके रहे वह अनगार यह अर्थ तो नहीं बनता ?

समाधान—वास्तव म चहों अगार शब्द से केवल मिट्टी का घर नहीं लिया गया है किन्तु इसका अर्थ आत्मा का वह परिणाम है जो घर आदि सकल परिग्रह के त्याग में प्रवृत्त नहीं होने देता है। ऐसे परिणाम के रहते हुए यदि कोई व्यक्ति वन म भी निवास करने लगता है तो वह अगारी ही है और इस परिणाम के छूट जाने पर प्रसंगश यदि कोई वसतिका म भो निवास करता है तो वह अनगार ही है। वास्तव म देखा जाय तो क्या मिट्टी का घराना और क्या वन ये दोनों ही ममत्व परिणामवाले के लिये घर ही हैं और जिसकी ममता नष्ट हो गई है उनके लिये क्या घर और क्या वन ये दोनों ही त्याग्य हैं। पर इनका यह अर्थ नहीं कि घरना जिना त्याग किये भा कोई अनगार हो सकता है। त्याग और ग्रहण म सन्तुष्टि की मुख्यता है इसलिये सन्तुष्टिपूर्ण त्याग तो करना ही होगा। यही कारण है कि आगम म मुनि के लिये तिल तुलसीपरिग्रह के रखने का निषेध किया गया है। यह कभी सम्भव नहीं कि परिग्रह का त्याग तो न किया जावे परन्तु उसकी मूर्च्छा नष्ट हो जाय। हाँ यह अवश्य सम्भव है कि परिग्रह का त्याग भी कर दिया जाय तो भी उसकी मूर्च्छा बनी रहे, इसलिये तो अनगार होना चाहता है उसके लिये सर्वप्रथम घर आदि सकल परिग्रह का त्याग करना आवश्यक बतलाया है।

शका—अगारी को प्रती कहना उचित नहीं, क्या कि उसके परिपूर्ण व्रत नहीं पाये जाते ?

समाधान—अगारी स्थूल दृष्टि से प्रती कहा जाता है। जैसे कोई व्यक्ति शहर के किसी एक हिस्से म ही रहता है फिर भी उसके सम्बन्ध में 'वह अमुक शहर म रहता है' ऐसा व्यवहार विशेष किया जाता

है उसी प्रकार अगारी के परिपूर्ण व्रत के न होने पर भी वह व्रती कहा जाता है ॥ १६ ॥

अगारी व्रता का विशेष सुत्रात्—

अणुव्रतोऽगारी ॥ २० ॥

दिग्दशानर्धदण्डविरतिमामायिकप्रोपधोपवासोपभोगपरि -
भोगपरिमाणातिथिमविभागव्रतसम्पन्नश्च ॥ २१ ॥

मारणान्तिका सञ्ज्ञेयना जोषिता ॥ २२ ॥

अणुव्रता का धारी अगारी है।

वह अगारी दिग्दशानर्धव्रत, वेराधिरतिव्रत, अनर्धदण्डविरतिव्रत, सामायिकव्रत, प्रोपधोपवासव्रत, उपभोगपरिभोगपरिमाणव्रत और अतिथिसविभागव्रत से भी सम्पन्न होता है।

तथा वह मारणान्तिक सञ्ज्ञेयना का भी आराधक होता है।

पिछले सूत्र में व्रती के अगारी और अनगार के दो भेद बतला आये हैं उनमें से अगारा का विशेष भुलासा करने के लिये प्रस्तुत सूत्रों की रचना हुई है।

जो अहिंसा आदि व्रता को एकदेश पालता है ऐसा गृहस्थ अणुव्रता का धारी श्रावक कहलाता है। इसके ये पाँचा अणुव्रत मूलव्रत कहलाते हैं, क्या कि त्याग का प्रारम्भ इन्हीं से होता है। इसके सिवा इन व्रता की रक्षा के लिये गृहस्थ दूसरे व्रतों को भी स्वीकार करता है जो उत्तर व्रत कहलाते हैं। वे सत्या से सात हैं। इस प्रकार इन व्रता से सम्पन्न हो कर जो गृहस्थ अपने जीवन को व्यतीत करता है वह अपने जीवन के अन्तिम समय में एक व्रत को और स्वीकार करता है जिसे सञ्ज्ञेयना कहते हैं। इस प्रकार ये कुल धन हैं चिनसे गृहस्थ सुशोभित होता है। अब सञ्ज्ञेयन में इन व्रता का स्वरूप बतलाते हैं जो निम्न प्रकार है।

रुम और स्थावर सत्र प्रकार के जीवा की हिंसा का त्याग न हो
 सत्रने के कारण जीवन भर के लिये मङ्गुपा व्रत हिंसा का त्याग कर
 देना और स्थावर जीवा की हिंसा तथा आरम्भ भी
 यथा सम्भव कम करते जाना अहिंसागुणव्रत है।

अथर्वश, आशावश, स्नेहवश या लोभवश कम से कम ऐसा असत्य
 नहीं बोलना जो गृहविनारा या ग्रामविनारा का कारण हो। मत्यागुणव्रत
 है। जिना दिये हुए दूसरे के द्रव्य को नहीं लेना अचौर्यागुणव्रत है।
 अपनो विवाहिता स्त्री या विवाहित पुरुष के सिवा गेय सत्र स्त्रिया या
 पुरुषों की और पुरी निगाह से नहीं देखना ब्रह्मचर्यागुणव्रत है तथा
 आरज्यव्रता को कम करते हुए जीवन भर के लिय आवश्यकता-
 अनुसार धनधान्य आदि बाह्य परिग्रह का परिमाण कर लेना परिग्रह
 परिमाण अगुणव्रत है।

जायन भर के लिये अपनी त्यागवृत्ति के अनुसार पूष आदि सभी
 दिशाओं का मर्यादा निश्चित करके उसके बाहर धर्मकार्य के निवा
 अन्य निमित्त से जाने आने आदि रूप किसी प्रकार
 का व्यापार नहीं करना दिग्विरतिव्रत है। इस व्रत
 में एक बार स्वीकृत दिशाओं की मर्यादा को कालान्तर में घटाया तो
 जा सकता है पर बढ़ाना किसी भी हालत में सम्भव नहीं है। इसमें भी
 प्रयाजन के अनुसार घड़ी, घण्टा, दिन, पक्ष आदि के हिसाब से क्षेत्र
 का परिमाण निश्चित करके उसके बाहर धर्मकार्य के सिवा अन्य
 निमित्त से जाने आने आदिरूप किसी भी प्रकार का व्यापार नहीं
 करना देशविरतिव्रत है। यद्यपि यह व्रत नियत समय के लिये लिया
 जाता है तथापि एक बार स्वीकृत व्रत का कालमर्यादा पूरी होने के साथ
 ही पुन देशमर्यादा कर ली जाती है। ग्रंथी का जिना देशमर्यादा
 के एक क्षण भी नहीं जाता है, अन्यथा व्रतभङ्ग का दाप लगता है,
 इस प्रकार परम्परा से यह व्रत भी जायन भर चालू रहता है। प्रयाजन

के बिना होनेवाला निरवका व्यापार अनिवार्य बदलावा है और इसका त्याग कर देना अनिवार्यविरतिव्रत है। प्रतीति भावक भाषा में ऐसा एका भी काम नहीं करता है जो बिना प्रयोग का ही और एका प्रसङ्ग आगे पर यह असं अपने को निरन्तर बचाता रहता है, यह अनिवार्यविरतिव्रत को स्वीकार करने का तात्पर्य है। इन तीन प्रतीति का पालन करना पात्र अणुप्रतीति के लिये गुणकारी है, इसलिये ये गुणव्रत कहे जाते हैं।

विषयिण काल तक मन, चेतना और काय सम्यग्भावाद्वा प्रवृत्ति से निवृत्त होकर समता परिणामा से प्रकृत का अभ्यास करना सामायिक चार शिक्षावृत्त है। इस अभ्यास में एकोनार आदि पदा का पुनः पुनः निवृत्त उच्चारण करना सहायक होने से यह भी सामायिक है। पर सामायिक में शब्दाधारण की अपेक्षा चिन्तन की ही मुख्यता है। पञ्च विना में पञ्चेन्द्रियाँ के विषयों से निवृत्त होकर चार प्रकार के आहार का त्याग करना प्रोपधापवास है। इस अवसर पर अपने शरीर का स्पर्श करना, स्पर्श करना, सुगन्ध लगाता, माला पहिना, आभूषण पहिना, व्यापार करना या घर के दूसरे काम करना आदि भ्रमस्त व्यापारों का त्याग कर देना चाहिये और चैत्यालय, साधुनिवास या उपवासगृह आदि परान्त स्थान में भ्रमस्त करने हुए समान प्रिताना चाहिये। भोजन, पानो और माला आदि उपभोग हैं तथा बिछोना, चारपाई और स्त्राभूषण आदि परिभाग हैं। इनका निरन्तर आवश्यकता का कम करते हुए परिमाण करो रहना उपभाग परिभाग-परिमाणव्रत है। इस व्रत में केवल उपभोग परिभोग की वस्तुएं बदलती रहती हैं पर होता है यह जावन भर के लिये। जीवन का ऐसा एक भाग छुट नहीं होता जब यह व्रत न हो। इस व्रत के धारी को ऐसा घट्टतसां वस्तुएं हैं जिनका वह सदा के लिये त्याग कर देता है। उदाहरणार्थ—यह मधु, मांस और मद्य का कभी

भी सेवन नहीं करता, क्योंकि इनके निमित्त से उस जावों का घात होता है। इसी प्रकार वह केतकी के फूल और अदरक, आलू व मूली आदि का भी सेवन नहीं करता, क्योंकि वे अनन्तकाल होते हैं अर्थात् इनमें एक एक शरीर के आश्रय से अनन्तानन्त निगोदिया जाय निरास करते हैं। इसी प्रकार और भी अशुचि पदार्थ जैसे गोमूत्र आदि उनका भी सेवन उसे नहीं करना चाहिये। वर्तमान काल में जो विदेशी दवायें हाती हैं जिनके निर्माण का ठीक तरह से पता नहीं चलता और जिनमें अशुचि पदार्थों के रहने की सम्भावना रहती है या जो पेय हैं उनका सेवन करना भी इसके लिये निषिद्ध है। अपने द्वारा न्याय से कमाये गये द्रव्य में से समय का उपकारा भोजन व दवाइ आदि का भक्तिभावपूर्वक सुपात्र को देना अतिविसर्गविभाग प्रत है। उत्तम, मध्यम और अधम्य के भेद से सुपात्र तीन प्रकार के हैं। उत्तम सुपात्र मुनि है, मध्यम सुपात्र व्रती गृहस्थ है और अधम्य सुपात्र अजती श्रावक है। यद्यपि वर्तमान काल में दान की बहुतसी परम्परायें प्रचलित हो रही हैं तथापि सुपात्र को श्रद्धापूर्वक आहार देने की परम्परा प्रायः शिथिलमी होता जा रहा है। अब तो किसी भी गाँव में अजती श्रावक की घात जाने दाजिये व्रती श्रावक के आ जाने पर भी उमका आहार के लिये घर घर घूमना पड़ता है। उसमें भाषा कठिनाई से काइ श्रावक आहार कराने के लिये उद्यत होता है। इसके दो कारण हैं, एक तो लोग त्यागधर्म के महत्त्व को भूलते जा रहे हैं। दूसरे जो त्यागधर्म के सम्मुख होते हैं उनमें भी बहुत कुछ दुष्टियाँ प्रविष्ट हो चुकी हैं जिनसे गृहस्था को उनके प्रति श्रद्धा उत्पन्न नहीं होती। वस्तुतः इन दोनों में सशोधन की आवश्यकता है और समय रहते इस विषय पर ध्यान जाना चाहिये, अन्यथा इस परम्परा के शिथिल हो जाने से व्रती जनों की परम्परा ही समाप्त हो जाने की सम्भावना है। वास्तव में ऐसा जाय तो धर्मतत्त्व सदाचार में ही

समाया हुआ है तत्त्वज्ञान तो उसका पोषक भाग है। इसलिये सदा चार को स्थिर रखने के लिये अतिथिसविभागव्रत के पालन करने पर दृढ़ता से जोर देना आवश्यक है। इन चार व्रतों से त्यागधर्म की शिक्षा मिलती है इसलिये ये शिक्षाव्रत कहलाते हैं।

जब कोई आत्मी आधक व्रती होकर जीवन व्यतीत करना चाहता है तो उसे इन चारह व्रतों का स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। न्यूनाधिक प्रमाण में इन चारह व्रतों का या इनके सहकारी अन्य व्रतों का पालन करनेवाला गृहस्थ व्रती भावक कहलाता है। इस प्रकार व्रतों के साथ जीवन व्यतीत करता हुआ जो आधक समाधिपूर्वक मरना चाहता है वह जीवन के अन्तिम समय में सन्नेषना व्रत को धारण करता है। भले प्रकार से काय और वपाय का कुरा करना सन्नेषना है। जीवन के अन्त में जब यह प्राणी देखता है कि मेरा यह पयाय छूटनेवाली है तो वह उससे तथा अपने दूसरे परिकरा से अपना राग घटाने का प्रयत्न करता है पर यह बात या ही सहज साध्य नहीं है निन्तु इसके लिये बड़े भारी प्रयत्न की आवश्यकता है। इसके लिये इसे कुटुम्ब आदि से ममत्व घटाकर अन्त में वेद, आहार और इहित का त्याग करते हुए आत्मध्यान में अपने को जुटाना पड़ता है तब वही समाधिपूर्वक मरण प्राप्त होता है। यह व्रत मरण से पूर्व मरण तक लिया जाता है इसलिये इसको मारणान्तिकी सल्लेखना कहते हैं। यह व्रत मुनि और भावक दोनों के लिये बतलाया है। प्रकृत में गृहस्थधर्म का प्रकरण होने से उन्हें इसका आराधक बतलाया गया है।

शङ्का—इस व्रत का धारी व्यक्ति क्रम से आहार पानी का त्याग करके शरीर का विसर्जन करता है, यह तो स्वयध ही है और स्वयध तथा स्वहिमा में कोई अन्तर नहीं, इसलिये इसे व्रत मानना उचित नहीं है ?

समाधान—राग, द्वेष या मोहवश विष, शस्त्रादि द्वारा अपना नारा करना स्वर्ध है। यह बात सल्लेखना में नहीं देखा जाती इसलिये इसे स्ववध मानना उचित नहीं है। सल्लेखना मत सभी लिया जाता है जब लेनेवाला अन्य कारणों से निम्न भविष्य में अपने जीवन का अन्त समझ लेता है। जैसे व्यापारी अपने माल की हर प्रकार से रक्षा करता है और उसके विनाश के कारण उपस्थित हो जाने पर वह उनको दूर करने का प्रयत्न करता है। इतने पर भी यदि वह सक्की रक्षा करने में अपने को असमर्थ पाता है तो उसमें जो बहुमूल्य वस्तु होना है उसकी सर्वप्रथम रक्षा करता है इसी प्रकार गृहस्थ भी मत और शील के मनुचित राति से पालन करने के लिये शरीर का नारा नहीं करना चाहता। यदा कदाचित् शरीर के विनाश के कारण उपस्थित हो जाने पर वह उनको दूर करने का प्रयत्न करता है। इतने पर भी यदि वह देखता है कि मैं शरीर को रक्षा नहीं कर सकता तो वह अपने आत्मा की वक्षम प्रकार से रक्षा करते हुए अर्थात् आत्मा को राग, द्वेष और मोह से बचाते हुए शरीर का त्याग करता है इसलिये इस सल्लेखना मत को स्वहिसा नहीं माना जा सकता।

शका—जलसमाधि, अग्निपात आदि अनेक प्रथायें अन्य सम्प्रदायों में प्रचलित हैं उनमें और सल्लेखना में क्या अन्तर है ?

समाधान—जब यह निश्चय हो जाता है कि मेरा मरण अतिनिम्न है उस सल्लेखना मत लिया जाता है, मैं भी वह शरीरादि बाह्य पदार्थों से राग, द्वेष और मोह का कम करने के लिये ही लिया जाता है, कुछ अकाल में मरण के लिये नहीं, किन्तु यह बात जलसमाधि और अग्निपात आदि प्रथाओं में नहीं देखी जाती इसलिये उनमें और सल्लेखना में बड़ा अन्तर है। सल्लेखना स्पष्ट आत्मशुद्धि का एक प्रकार है जब कि जलसमाधि आदि स्पष्ट आत्मघात हैं। माना कि जलसमाधि आदि में अर्पण की भावना काम करता है पर यह क्षणिक उद्वेग होने से एक तो अन्त

तत्र टिकती नहीं और दूसर निसे यह अर्पण किया जाता है, उपकारक रूप में उसका सत्य जगत में कोई स्थान नहीं, इसलिये बलममाधि आदि प्रकार मूलत ही मटाप हें ऐसा मान लेना चाहिये ।

अन्तिम सूत्र का तात्पर्य यह है कि जब जीवन का निरुद्ध मालूम हो तभी धर्म और आग्रहक वृत्तियाँ की रक्षा के लिये तथा बाह्य पदार्थों से समता घटाने के लिये सङ्केष्यता व्रत लिया जाता है । इस व्रत को पालते हुए दुर्ध्यान न होने पावे इसका पूरा ध्यान रखना पड़ता है, क्योंकि दुर्ध्यान से भरना ही आत्मघात है किन्तु सङ्केष्यता व्रत आत्मघात से प्राणी की रक्षा करता है ॥ २०-२२

सम्यग्दर्शन के अतीचार—

शङ्काशङ्काविचिकित्मान्यदृष्टिप्रशसासस्तवा, सम्यग्दृष्टे
रतीचारा ॥ २३ ॥

शङ्का, काङ्क्षा, विचिकित्सा, अन्यदृष्टिप्रशसा और अन्यदृष्टिसत्ता ये सम्यग्दर्शन के पाँच अतीचार हैं ।

जिमसे व्रत का नाश न होकर व्रत में दोष लगे अर्थात् जिस कारण से व्रत मलिन हो उसे अतीचार कहते हैं । ऐसा कोई गुण या व्रत नहीं जो सदाकाल एकसा उज्ज्वल बना रहे । बाह्य निमित्त और परिणामों की निर्मलता और अनिर्मलता के कारण गुण या व्रत में भी निर्मलता और अनिमलता उत्पन्न हुआ करती है । यहाँ उत्पन्न हुई यही अनिमलता ही अतीचार है । अतीचार का अर्थ है एकदेश व्रत का भंग । यहाँ सब प्रथम सम्यग्दर्शन के अतीचार उल्लेख हैं, क्योंकि इस गुण के सद्भाव में ही और सब व्रत नियमों का प्राप्त होना सम्भव है । ये अतीचार पाँच हैं निम्नका सुलासा इस प्रकार है—

१—धर्म में दीक्षित होने के बाद उनके मूल आधार भूत मूढम और अतीन्द्रिय पदार्थों के विषय में शङ्का करना कि 'इनका स्वरूप

इस प्रकार है या नहीं' शङ्का अतीचार है। ऐसे जीव के धर्म के त्यागने की तो इच्छा नहीं होती बल्कि उसके स्वोत्थार कर रहने में अनेक गुण दिए जाते हैं, इसलिये तो सम्यग्दर्शन का मूलोच्छेद नहीं हुआ किन्तु धर्म के जो मूलाधार हैं उनके विपर्यय शङ्का उत्पन्न हो गई, इसलिये यह सम्यग्दर्शन का शरा नाम का अतीचार हुआ। यद्यपि तत्त्वज्ञान में परीक्षा द्वारा किसी वस्तु के निर्णय करने का पूरा अग्रसर है तथापि केषल युक्तिद्वारा ही प्रत्येक वस्तु के निणय करने का प्रयत्न करना और अनुभव तथा आगम का प्रधानता न देना इष्ट नहीं यह इसका तात्पर्य है। साधक प्रत्येक पन्था के निर्णय में तर्क का सहारा तो लेता ही है पर जो पदार्थ केवल श्रद्धागम्य हैं यहाँ यह तर्क को प्रमुखता नहीं देता किन्तु श्रद्धा के आधार से जीवन के निर्माण में लग जाता है। फिर इसे अदृष्ट पथ से भ्रष्ट करनेवाला जिसका भय नहीं रहता। वह निभय होकर अपने मुनिश्रित मार्ग पर अग्रसर होता चला है।

२—ऐहिं और पारलौकिक विषयों की अभिलाषा करना शङ्का अतीचार है। यद्यपि धर्म का मुख्यफल आत्मशुद्धि है और धर्म का सेवन करते हुए साधक का दृष्टि सदा इसा पर रहनी चाहिये, किन्तु धर्माचरण करते हुए उससे सासारिक विषयों की याछा करना उद्देश्य भ्रष्ट होना है, इसलिये सम्यग्दर्शन का दूसरा अतीचार कांक्षा माना गया है।

३—विचिकित्सा का अर्थ कुचाय भगना है। मतभेद या विचारभेद का प्रसंग उपस्थित होने पर आगम प्रमाण के आधार से बुद्धिगम्य या तर्कसिद्ध बात को न मानकर अपना निद पर कायम रहना और उत्तरोत्तर कुचाय वस्तु जाना विचिकित्सा है। या आप्त, आगम, पदार्थ और सत्य के आधार के विषय में जुगुप्सा करना विचिकित्सा है। इस दोष के कारण उत्तरोत्तर असत्य का आप्रद्व बढता जाता है और

अन्त में उसके पथभ्रष्ट होने की भा सम्भावना रहती है इसलिये इसे सम्यग्दर्शन का अतीचार बतलाया है ।

४-५—जितनी दृष्टि आर्हत तत्त्वज्ञान पर स्थिर नहीं रहती या उससे विपरीत मार्ग का अनुसरण करती है उनकी प्रशंसा करना अन्य दृष्टि प्रशंसा है और उनकी या उनके सद्गुण और असद्गुण गुणों का स्तुति करना अन्यदृष्टिसत्त्व है । ऐसा करने से कदाचित् साधक अपने मार्ग से सरन्धित होकर अन्य भागका अनुसरण करने लगता है, इसलिये ये दोनों सम्यग्दर्शन के अतीचार बतलाये गये हैं । तात्पर्य यह है कि धामिकता या मोक्षमार्ग की दृष्टि से अन्य की प्रशंसा और स्तुति करना उचित नहीं, क्योंकि ऐसा करने से सम्यग्दर्शन मलिन होता है ।

ये सम्यग्दर्शन के पांच अतीचार हैं, सम्यग्दृष्टि के लिये जितका त्याग करना आवश्यक है ।

शका—प्रशंसा और सत्त्व म क्या अन्तर है ?

समाधान—प्रशंसा मन से की जाती है और स्तुति वचन से यहाँ इन दोनों में अन्तर है ॥ २३ ॥

प्रत और शील के अतीचारों की मर्याद और क्रम ये चार निर्देश—

प्रतशीलेषु पञ्च पञ्च यथाक्रमम् ॥ २४ ॥

ग्रन्थवधच्छेदातिभारारोपणान्नपाननिरोधाः ॥ २५ ॥

मिथ्योपदेशरहोभ्याख्यानकूटलेखक्रियान्यासापहारसाकार-
मन्त्रभेदा ॥ २६ ॥

स्तेनप्रयोगतदाहतादानविरुद्धराज्यातिक्रमहीनाधिकमानो -
न्मानप्रतिरूपकव्यवहारा ॥ २७ ॥

परविवाहकरखेत्यरिकापरिगृहीतापरिगृहीतागमनानङ्गक्रीडा-
कामतीत्राभिनिवेशा ॥ २८ ॥

क्षेत्रास्तुहिरण्यसुवर्णधनधान्यदासीदासकुप्यप्रमाणाति-
क्रमा ॥ २९ ॥

ऊर्ध्वाधस्तिर्यग्यतिक्रमचेत्रवृद्धिस्मृत्यन्तराधानानि ॥ ३० ॥

आनयनप्रेष्यप्रयोगशङ्करूपानुपातपुद्गलक्षेपा. ॥ ३१ ॥

कन्दर्पकौतुक्यमौर्यममीच्याधिकरणोपभोगपरिभोगानर्थ-
क्यानि ॥ ३२ ॥

योगदुष्प्रणिधानानादरस्मृत्यनुपस्थानानि ॥ ३३ ॥

अप्रत्यवेक्षिताप्रमाजितोत्सर्गादानसस्त्रोपक्रमणानादरस्मृत्य-
नुपस्थानानि ॥ ३४ ॥

सचित्तसम्बन्धसमिश्राभिपवदु पस्वाहारा ॥ ३५ ॥

मचित्तनिक्षेपापिधानपरव्यपदेशमात्मर्यकालातिक्रमा ॥ ३६ ॥

जीवितमरणाशसामित्रानुरागसुखानुबन्धनिदानानि ॥ ३७ ॥

व्रता और शीलों में पाँच पाँच अतीचार होते हैं जो क्रम से इस
प्रकार हैं—

वन्ध, वध, छेद, अतिभार का आरोपण और अनपान का निरोध
ये अहिसाणुव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

मिथ्योपदेश, रहोभ्याप्यान, कूटलेखप्रिया, न्यासापहार और
साकारमन्त्रभेद ये सत्याणुव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

स्तेनप्रयोग, स्तेन आहृतादान, त्रिरुद्धराज्यातिक्रम, हीनाधिकमाना
न्मान और प्रतिरूपकव्यवहार ये अचौयाणुव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

परविवाहकरण, इत्यरिणपरिगृहीतागमन, इत्यरिणा अपरिगृहीता गमन, अनगन्ताडा और कामताप्राभिनिवेश ये नक्षत्र्याणुघ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

क्षेत्र और वास्तु के प्रमाण का अतिक्रम, हिरण्य और सुवर्ण के प्रमाण का अतिक्रम, धन और धान्य के प्रमाण का अतिक्रम, नासी और आम के प्रमाण का अतिक्रम तथा कुप्य के प्रमाण का अतिक्रम ये परिग्रहपरिमाणघ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

ऊर्ध्वव्यतिक्रम, अधोव्यतिक्रम, तिर्यग्व्यतिक्रम, क्षेत्रवृद्धि और स्मृत्यन्तराधान ये दिग्विरतिघ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

आनयन, प्रेष्यप्रयोग, शत्रुानुपात, रूपानुपात और पुद्गलक्षेप ये दशविरतिघ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

रन्दर्प, फौलुच्य, मौर्य, असमीक्षाधिररण और उपभोगपरिभोगानर्थस्य ये अनवदण्डविरतिघ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

कायदुष्प्रणिधान, वचनदुष्प्रणिधान, मनोदुष्प्रणिधान, अनादर और स्मृत्यनुपस्थान ये सामाजिक घ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

अप्रत्यवेक्षित अप्रमार्जित उत्तमर्ग, अप्रत्यवेक्षित-अप्रमार्जित आत्मन, अप्रत्यवेक्षित अप्रमार्जित सस्तरोपक्रमण, अनादर और स्मृत्यनुपस्थान ये प्राधोपवास घ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

सचित्ताहार, मचित्तमम्बन्धाहार, सचित्तममिश्राहार, अभिषव आहार और दुष्पकाहार ये उपभोगपरिभोगपरिमाण घ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

मचित्त-निक्षेप, सचित्तापिधान, परत्र्यपदेश, मात्सर्य और काला तिक्रम ये अतिथिसन्निभागघ्नत के पाँच अतीचार हैं ।

जीविताशसा, मरणाशसा, मित्रानुराग, मुत्सानुबन्ध और निम्नन ये मारणान्तिक सङ्गरेखना के पाँच अतीचार हैं ।

अभिप्रायपूर्वक लिये गये नियम को घृत कहते हैं। यद्यपि घृत का यह लक्षण आर्यक के सभी अर्था में पाया जाता है तथापि अहिंसा यदि पाँच वा घृत और दिग्विरति आदि सात वा शील कहने का कारण यह है कि अहिंसा आदि पाँच मूलभूत व्रत हैं इसलिये ये व्रत आर्य द्वारा कहे गये हैं और दिग्विरति आदि सात इन व्रतों की रक्षा के लिये हैं इसलिये ये शील शब्द द्वारा कहे गये हैं। यहाँ इन सभी अर्था और शील के पाँच पाँच अतीचार गिनाये हैं। अतीचार यद्यपि अत्युत्तम भी हो सकते हैं तथापि मध्यम परिमाण की दृष्टि से मध्य के पाँच पाँच अतीचार घृतलाये हैं चिनरा सुलासा इस प्रकार है—

किसी भी प्राणी को हम प्रहार मारकर या रोककर रोकता निमसे यह अभिमत देश में न जा सकें घाव है। टपड़ा, चालुक या घेत आदि से प्रहार करना उचित है। कान, ताल आदि अवयवों का छेदना छेद है। शक्ति और मर्यादा का विचार न करके अधिक बाला लाटना अतिभारारोपण है।

पानपान में रुकावट डालना या समय पर न देना अन्नपाननिरोध है। अहिंसागुणव्रतधारी आर्यक को इन दोषों में सदा धन्य रहे रहना चाहिये, क्योंकि इन दोषों के सेवन करने से अहिंसागुणव्रत मलिन होता है। यद्यपि कदाचित् कर्तव्यवश इनका सेवन करना भी पड़े तो कोमल भाव से काम लेना चाहिये, दुःख से तो इनका कभी भी भाव सेवन न करे।

सन्मार्ग में लगे हुए किसी को भ्रमवश अन्य मार्ग पर ले जाने का उपदेश करना मिथ्योपदेश है। जैसे किसी ने आलू आदि जमीनन्द खाने का त्याग कर रखा है पर उसे यह समझा कर कि आलू आदि अनन्तकाल नहीं हैं, उनके खाने में पुनः प्रवृत्त करना मिथ्योपदेश है। यदि ऐसा उपदेश नासमझ से दिया जाता है तो वह अतीचार है और जानबूझ कर

दिया जाता है तो अनाचार है। मूठी गवाही देने या दूसर का अपवाद करना यह सब भी मिथ्योपदेश ही है। सत्याणुव्रती को इसका भी त्याग करना चाहिये। गुप्त बात का प्रकट करना रहोऽभ्यासान है। जैसे किसी स्त्री पुरुष द्वारा एकान्त में किये गये आचरण विशेष का प्रकट कर देना रहोऽभ्यासयाग है। यद्यपि दूसरे ने उद्ध नहीं कहा है तथापि अन्य किसी को प्रेरणा से 'उसने ऐसा कहा या किया है' इस प्रकार मूठा लेख करना दूटलेखकिया है। कोई धरोहर रख कर भूल गया तो उसका इस भूल का लाभ उठा कर धरोहर के भूले हुये अंश को हजम करने के उद्देश्य से कहना कि 'हो जितनी धरोहर तुम गोल रहे हो उतनी ही रखी या न्यासापहार है। चेष्टा आदि द्वारा दूसरे के अभिप्राय से जानकर इर्ष्यावश उसका प्रकट कर देना साकारमन्त्र भेद है। ये सत्याणुव्रत के पाँच अतीचार हैं क्योंकि ऐसा करने से सत्यव्रत मलिन होता है।

चोरा करने के लिये किसी का स्वयं प्रेरित करना, दूसरे से प्रेरणा कराना या ऐसे कार्य में सम्मत रहना स्तेनप्रयोग है। अपनी प्रेरणा या सम्मति के बिना किसी के द्वारा चोरी करके, लाई हुई द्रव्य का ले लेना स्तेन आहृतादान है। राज्य में विद्रुव होने पर हीनाधिक मान से वस्तुआ का आदान प्रदान करना विरुद्धराज्यातिक्रम है। उदाहरणार्थ-युद्धकाल में या उसके बाद अब जो ब्लैक मार्केट चल रहा है यह सब विरुद्ध राज्यातिक्रम है। इसी प्रकार राज्य नियमों का उल्लंघन करके वस्तुआ का आदान प्रदान किया जाता है या मुनाफा करके भय से मुनाफा आदि छिपाया जाता है वह भी विरुद्धराज्यातिक्रम है। मापने या तोलने के न्यूनधिक बाँटा से देन लेन करना हीनाधिक मानोन्मान है। तथा असली के बदले नकली वस्तु चलाना या असली में नकली वस्तु मिलाकर उसका चलन चालू करना प्रतिरूपकव्यवहार

है। आजकल नरली मोती, नरली घा आदि बहुत सी वस्तुएँ चल पड़ी हैं। इन्हें असली कह कर बेचना या झमली में मिला कर बेचना प्रतिरूपकव्यवहार का उदाहरण है। ये अचोयाणुव्रत के पाँच अतीचार हैं क्योंकि इनसे चौयकर्म को प्रोत्साहन मिलता है।

जिनका विवाह करना अपने गृहस्थ कर्तव्य में सम्मिलित नहीं है उनका स्नेहपरा विवाह करना परविवाहकरण मन्त्रधर्माणुव्रत के अतीचार है। जिसका पति मौजूद है किन्तु जो पुश्तला है उसका (नियत काल तक स्वस्ती मान कर) सेवन करना इत्यरिकापरिगृहातागमन है। जो वेश्या है या जो अनाथ दोती हुई पुश्तला है उसका (नियत काल तक स्वस्ती मान कर) सेवन करना इत्यरिका अपरिग्रहीतागमन है। काम के अङ्ग यानि और लिङ्ग हैं इनके सिवा अन्य अङ्गा से प्रोढ़ा करना अन्तगर्भीढ़ा है। ऐसा करना अस्वभाविक और सृष्टि विरुद्ध होने से सर्यथा वर्ज्य है। कामविषयक अतिशय परिणामों का होना, उसके सिवा अन्य कार्यों का नहीं रचना कामवीम्राभिनिवेश है। वर्तमान काल में जो नाटक सिनेमा आदि में अतिशय आसक्ति देनी जाती है वह कामविषयक तीव्र अभिलाषा का ही परिणाम है। इससे ब्रह्मचर्य को गहरा धक्का लग कर जनता के स्वास्थ्य और सौन्दर्य को गहरी हानि हो रही है और उत्तरोत्तर असवाचार की वृद्धि में सहायता मिलती है। ऐसे बहुत ही कम लोग हैं जो शिक्षा की दृष्टि से सिनेमा देखने जाते हैं। या सिनेमा भी ऐसे बहुत ही कम रहते हैं जो शिक्षा की दृष्टि से दिललाय जाते हैं। अधिकतर सिनेमाधर्मा का प्रयोजन चित्त को विचलित करना रहता है। इससे जनता अन्धा होकर पतङ्गा की तरह उसके जाल में फँसी रहती है। इसमें देश की तो हानि हो रही है वह अवर्णनीय है। प्रत्येक सद्व्यवस्था का कर्तव्य है कि वह स्वयं को व अपने बाल बच्चा को इस असत् प्रवृत्ति से रोके।

राज बिना बोले उक्त प्रयोजनवश केवल आकृति दिखाकर संकेत करना रूपानुगत है। तथा मर्यादा के बाहर स्थित व्यक्ति को अपने पास बुलाने के लिये या उससे कोई काम लेने के लिये मर्यादा के बाहर फव्व, ढेला आदि फेंकना पुद्गलक्षेप है। ये देशविरति व्रत के पाँच अतीचार हैं।

शका—याज्ञे जी दिग्विरति व्रत के अतीचार बतला आये हैं वे देशविरतिव्रत में भी सम्भव हैं और इसी प्रकार जो देशविरति व्रत के अतीचार बतलाये गये हैं वे दिग्विरतिव्रत में भी सम्भव हैं। फिर इन दोनों व्रतों के अतीचार भिन्न भिन्न प्रकार से क्या बतलाये गये हैं?

गमनाधान—दिग्विरतिव्रत मात्रालिख होता है और देशविरति व्रत मात्रालिख होकर भी समय समय पर बदलता रहता है। इस लिये दिग्विरतिव्रत में क्षेत्र का मर्यादा या उल्लंघन प्रायः अज्ञानवश या विस्मृतिवश होता है किन्तु देशविरतिव्रत में ऐसी विस्मृति या अज्ञान बहुत ही कम सम्भव है। यहाँ अधिपतर लोभ या स्नेहवश अतीचारों का क्षेत्र का मर्यादा का गमनागमन द्वारा स्वयं उल्लंघन करने के मर्यादा के बाहर से काम निकालना चाहता है। यही कारण है कि इन दोनों शरारों के अतीचार भिन्न भिन्न प्रकार से बतलाये गये हैं।

रागवश परिहास के साथ अमन्य भाषण करना पन्दर्प है। परिहास व अरम्य भाषण के साथ ही साथ दूसरे को लक्ष्य करके शारीर-
 अनर्थक व निरि- रित कुचेष्टाएँ करना कीर्तुच्य है। धृष्टता से निता
 वृत्त के अतीचार प्रयोजन के बहुत प्रलाप करना मोक्षार्थ है। अपनी
 आवश्यकता या विचार न करके अधिक कार्य करना
 असमीपराधिकरण है। जितने से भोगाभोग का काम चल जाय
 उमते अधिक यग्न, आभूषण और वाम्बून आदि रखना व उनका व्यय
 करना उपभोगपरिभोगादिवश है। ये अनर्थकदेशविरतिव्रत के पाँच
 अतीचार हैं।

सामाजिक करते समय हाथ, पैर आदि शरीर के अवयवों का

निश्चल न रखकर व्यर्थ ही चलाते रहना, नींद का भोरा लेना, कभी कमर को साधी करना और कभी भुसा देना तथा कभी आँखों का खोलना और कभी वन्द करना आदि कायदुष्प्रणिधान है। सामायिक करते समय गुनगुनाते लगना आदि वचनदुष्प्रणिधान है। इसी प्रकार मनम अन्य विरुद्ध ले आना, किसी का भला-बुरा विचारने लगना, मन को घर गृहस्थी के काम में फसा रखना मनादुष्प्रणिधान है। सामायिक में उत्साह का न होना अर्थात् सामायिक का समय होने पर भा उसमें प्रवृत्त न होना या ज्याँ त्या कर सामायिक को पूरा करना अनादर है। एकाग्रता न होने से सामायिक को स्मृति न रहना स्मृत्यनुपस्थान है। ये सामायिक व्रत के पाँच अतीचार हैं।

जाय जन्तु को बिना देगे और कोमल उपररख से बिना प्रमार्जन रिये ही मल, मूत्र और श्लेष्म आदि का जहाँ तहाँ त्यागना अप्रत्यवेक्षिताप्रमानितात्सर्ग है। बिना देखे और बिना प्रमाजन किये ही पूजा के उपररख, सुगन्ध, और धूप आदि धस्तुओं का लेना अप्रत्यवेक्षिताप्रमानितावान है। बिना देखे और बिना प्रमार्जन रिये ही भूमि पर सधारा—बटाई आदि रिछाना अप्रत्यवेक्षिताप्रमार्जितसस्तरोपक्रमण है। लुधा आदि से पीड़ित होन के कारण प्रोपधोपवास म या तत्सम्बन्धी आय-प्रयक कार्या म उत्साह भाव न रहना अनादर है। तथा प्रोपधोपवास करने के समय चित्त की चंचलता का होना स्मृत्यनुपस्थान है। ये प्रोप-धोपवास व्रत के पाँच अतीचार हैं।

आटा आदि की जा मर्यादा बतलाइ है उसके बाद वह सचित्त हो जाता है तथापि 'अभी वह अचित्त ही है' ऐसा मानकर उस अमयादित वस्तु का भोजन म उपयोग करना सचित्ताहार है। जिस अचित्त वस्तु का उपर्युक्त सचित्त वस्तु से सम्बन्ध हो गया हो उसका भोजन

मं उपयोग करना सचित्तसम्बन्धाहार है। चींटी आदि क्षुद्र जन्तुआ से
 उपभोगपरिभोगजन मिश्रित भोजन का आहार करना सचित्तसमिग्राहार
 के अतीचार है। इन सचित्त आदि भोजना में तृतीयाधिकार की
 प्रवृत्ति प्रमाद और मोहवश होती है और इसीलिये
 ये अतिचारा मं परिगणित किये गये हैं। आसन्न और अरिष्ट आदि
 मदननरुद्र पदार्थों का और गरिष्ठ पदार्थों का सेवन करना अभिष
 वाहार है। अधपके, अधिक पके, ठीक तरह से नहीं पके हुए या जले
 भुने हुए भोजन का सेवन करना दुष्पन्नाहार है। ये उपभोगपरिभोग
 परिमाणजन के पाँच अतीचार हैं।

शका—उपभोग परिभोग म केवल भोजन सम्बन्धी पदार्थों का
 ग्रहण न होकर सगरी, पक्ष, ताम्बूल, आभूषण आदि बहुत से पदार्थों
 का ग्रहण होता है फिर यहाँ केवल वे ही अतीचार क्या गिनाये जिनका
 सम्बन्ध केवल भोजन से है ?

समाधान—उपभोग परिभोग म भोजन मुख्य है और अधिकतर
 गड़बड़ी भोजन में ही देरी जाती है, इसलिये यहाँ भोजन को प्रमुखता
 से अतीचार पतलाये हैं। वैसे तो जिन जिन दोषों से व्रत के दूषित
 होने का सम्भावना हो वे सभी अतीचार हैं।

स्नान पान की वस्तु मयत के काम न आ सके इस बुद्धि से उसे
 सचित्त पृथिवी, जल या धनस्पति के पत्ता पर रख देना सचित्तनिक्षेप
 है। इसा प्रकार स्नान पान के योग्य वस्तु को सचित्त
 कमल पत्र आदि से ढक देना ताकि उसे सयत न ले
 सके सचित्तापिधान है। अपनी देय वस्तु को 'यह
 अन्य का है' ऐसा कह कर अर्पण करना परव्यपदेश है। गान देते हुए
 भा आदर भाव न रखना अथवा अन्य दाता के गुणों को न सह
 सकना मात्सर्य है। अतिथि को भोजन न कराना पड़े इस बुद्धि से
 भिक्षा के समय को टाल कर भोजन करना कालातिक्रम है। ये अतिथि-
 सविभाग व्रत के पाँच अतीचार हैं।

- पूजा सत्कार और वैयावृत्य आदि देखकर जीने की चाह करना जीवितारासा है। पूजा सत्कार और सेवा शुश्रूषा होती हुई न देखकर जल्दी से मरने की चाह करना मरणाशसा है। ये सल्लेखना वृत्त के अतीचार हमारे बाल्यकाल के मित्र हैं, विपत् पड़ने पर इन्होंने हमारी बड़ा सेवा की थी इस प्रकार पुन पुन मित्रा का स्मरण करके उनके प्रति अनुराग रखना मित्रानुराग है। पहले भागे गये सुखा का पुन पुन स्मरण कर उहे ताजा करना सुखानुबन्ध है। तपश्चर्या का फल भोग के रूप में चाहना निदान है। ये सल्लेखना वृत्त के पाँच अतीचार हैं।

ये ऊपर अहिसासुषुप्त आदि वृत्त के जो भी अतीचार बतलाये हैं वे यथासम्भव अज्ञान, असावधानी और मोहवश यदि होते हैं तो अतीचार हैं और यदि ज्ञान युक्तकर किये जाते हैं तो अनाचार हैं। तात्पर्य यह है कि अतीचार को अतीचार समझकर करना अनाचार है और कारणवश उनका हो जाना अतीचार है ॥ २४-३७ ॥

दान का स्वरूप और उसकी विशेषता—

अनुग्रहार्थं स्वस्यातिसगा दानम् ॥ ३८ ॥

त्रिभिर्द्रव्यदातृपात्रविशेषात्तद्विशेषः ॥ ३९ ॥

अनुग्रह के लिये अपनी वस्तु का त्याग करना दान है।

त्रिभिः, द्रव्य, दाता और पात्र की विशेषता से उसकी अर्थात् दान का विशेषता है।

स्त्री, पुत्र, कुटुम्ब, घर, धन, दौलत आदि सब मुझसे भिन्न हैं, तत्त्वतः मैं इनका स्वामी भी नहीं हूँ। यह सब नदी नाव का सयोग है। न तो कोई साथ में आया है और न कोई साथ में जायगा ये या इसी प्रकार के विचार सुनने को तो बहुत मिलते हैं। इस प्रकार अपने पुत्रादिक के लिये सर्वस्व का त्याग करते हुए भी प्राणी देखे जाते हैं पर ऐसे

प्राणी विरले हैं जो इनमें मोह को ससार का कारण जानकर इतका त्याग करने की इच्छा से ऐसा उगम करते हैं जिससे इनका उपयोग मोक्षमार्ग के निमित्त रूप से किया जा सके। सब पूछा जाय तो त्याग धर्म जीवन के समग्र सद्वर्णन का मूल है। गृहस्थ अपने जीवन में जितने ही अच्छे ढंग से इसका उपयोग करता है मानवमात्र में सदाचार की उतनी ही वृद्धि होती है। यद्यपि इससे आत्मीय गुणों का विकास तो होता ही है पर धर्म मर्यादा को बनाये रखना भी इसका फल है। गृहस्थ न्याय पूर्वक अपनी आवश्यकतानुसार जो कुछ कमाता है उसमें से सद्वर्णनों का प्रवृत्ति चालू रखने के लिये कुछ हिस्सा खर्च करना दान है, इससे दान देनेवाले और दान लेनेवाले दोनों का हित साधन होता है। दान देनेवाले का हितसाधन तो यह है कि इससे उसकी लोभप्रवृत्ति कम होती है और आत्मा त्याग की ओर मुक्त है तथा दान लेनेवाले का हितसाधन यह है कि इससे जीवन यात्रा में मदद मिलती है जिससे वह भले प्रकार आत्म कल्याण पर सकता है। इसके अतिरिक्त सबसे बड़ा हितसाधन मोक्षमार्ग की प्रवृत्ति को चालू रखना है। यह वर्तमान व्यवस्था के रहते हुए दान के बिना सम्भव नहीं है इसलिये जीवन में दान का बड़ा महत्त्व है।

अनुमद शब्द उपकारवाची है और स्व शब्द धनवाची है। शरीर के रहते हुए उसके भरण पोषण के लिये बाह्य पदार्थों का सहयोग लेना आवश्यक है। बिना आहार पानों के शरीर चिरकाल तक स्थिर नहीं रह सकता इसलिये जो स्वावलम्बन पूर्वक जीवन यापन करने का निर्णय करते हैं, भोजन पान की आवश्यकता तो उनको भी पड़ती है। उसके बिना उनके शरीर का निर्वाह नहीं हो सकता। इसी से जीवन में दान का सर्वाधिक महत्त्व माना गया है। दान केवल पर की उपकार वृद्धि से नहीं दिया जाता है। इसमें स्वोपकार का भाव मुख्य रहता है। ऐसे बहुत ही कम मनुष्य हैं जो न्याय की उचित

मर्यादा को जानते हैं। न्याय का अर्थ केवल कानून का पालन नहीं करना या तत्काल चालू रुढ़ि को पालना नहीं है। उसका वास्तविक अर्थ है आवश्यकता से अधिक का सचय नहीं करना। जो लौकिक सभी प्रकार की मर्यादाओं का यथावत् पालन करता हुआ भी आवश्यकता से अधिक का सचय करता है उसकी वृत्ति न्याय नहीं कही जा सकती है। धन कुछ स्वयं आकर नहीं चिपकता जिससे उसे पुण्य का फल कहा जाय। वह तो विविध मार्गों से प्राप्त किया जाता है, अतः धन के सचय करने में लोभ की अधिकता ही मुख्य कारण है और लोभ जीवन का सबसे बड़ा शत्रु है, इसलिये जो सचित्त धन का त्याग करता है वह वास्तव में लोभ का ही त्याग करता है। यही कारण है कि दान को परोपकार के समान स्वीकार का मुख्य साधन माना है।

वर्तमान समय में जो देते हैं वे ऐसा मानते हैं कि हमने बहुत बड़ा काम किया है। इसमें सन्देह नहीं कि यह काम बहुत ही महत्त्व का है। पर हमका महत्त्व तब है जब देनेवाले के मन में अहङ्कार न हो। अहङ्कार के हो जाने पर देने पर भी दान का फल नहीं मिलता। तब यह है कि देनेवाला कुछ देता ही नहीं, क्योंकि जो पर है उसमें वस्तुतः वह दान व्यवहार करने का अधिकारी ही नहीं। और जो ग्व है उसका वह कभी भी त्याग नहीं कर सकता। सत्कार में ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं जो अपना कुछ छोड़ता हो और दूसरे का कुछ लेता हो। फिर भी दानादान व्यवहार तो होता ही है सो इसका कारण केवल निमित्तनिमित्तिक सम्बन्ध है। यह हो सकता है कि यह सम्बन्ध जिस रूप में आज है कल न भी रहे।

यह तो हम प्रत्यक्ष से ही देखते हैं कि बहुत से देशों ने वर्तमान कालीन आर्थिक व्यवस्था का सर्वथा ध्वंस कर दिया है और वे इस बात पर तुले हुए हैं कि समूचे विश्व में यह आर्थिक व्यवस्था नहीं

रहने दी जायगा। भविष्य में क्या होगा यह तो विश्वासपूर्वक कह सकता कठिन है परन्तु निश्चित है कि मुट्ठी भर लोगों का छाड़कर अधिकतर लोग पुरानी आर्थिक व्यवस्था से ऊब गये हैं वे इसमें परिवर्तन चाहते हैं।

ऐसना यह है कि आतिरकार ऐसा क्या हो रहा है। बहुत कुछ विचार के बाद हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि यह सब मनुष्या की वैयक्तिक कमजोरी का ही फल है। जहाँ सहयोग प्रणाली के आधार पर प्रत्येक मनुष्य का व्यक्तिगत आर्थिक स्वतन्त्रता मिला वहाँ यह अपना लाभ का उपरक्षण नहीं कर सका। उसे इसका भान न रहा कि ज्ञान में अथवा की आवश्यकता जिस प्रकार मुझे है उसी प्रकार दूसरे की भी है। मुझे उतना ही सचय करने का अधिकार है जितने की कि मुझे आवश्यकता है। इससे अधिक का सचय करना पाप है। जीवन में इस वृत्ति के जीवित न रहने के कारण ही आर्थिक दृष्टि से समाजसादी मनोवृत्ति को जन्म मिला है और अब तो यह वृत्ति प्रत्येक व्यक्ति के हृदय में घर करती जा रही है। जो साधनवान हैं वे तो पुरानी आर्थिक व्यवस्था में आये हुये दोष को समझ ही रहे हैं किन्तु जो साधन सम्पन्न हैं वे भी उसके इस दोष को समझ रहे हैं। फिर भी वे अपनी नियत में संशोधन करने के लिये तैयार नहीं हैं यही आश्चर्य की बात है। आगे जो होनेवाला होगा सो तो होगा ही। उसे कोई रोक नहीं सकता पर तत्काल केवल इस बात का विचार करना है कि मनुष्य का जीवन केवल अर्थ प्रधान बन जाने पर अध्यात्म जीवन की रक्षा कैसे की जा सकेगी? पूर्वकालीन ऋषियों ने अपने अनुभव के आधार पर यह उपदेश दिया था कि—

जीवन में यह मान कर चलना चाहिये कि अपने आत्मा के सिवा अन्य सब पदार्थ पर हैं। इसलिये सबसे मोह छोड़कर जिससे जीवन में पूरा स्वावलम्बन की वृत्ति जागृत हो ऐसे मार्ग पर स्वयं

चलना चाहिये और दूसरा जो भी इसी मार्ग से ले जाने का प्रयत्न करना चाहिये। जीवन में पूर्ण स्वावलम्बनी वृत्ति का आ जाना ही मोक्ष है और इसे प्राप्त करने का मार्ग ही मोक्ष मार्ग है।

साथ ही उन्होंने यह भी कहा था कि यद्यपि सब मनुष्या के जीवन में इस वृत्ति का जागृत होना कठिन है इसलिये जो मनुष्य पूर्ण रूप से इस वृत्ति को अपने जीवन में नहीं उतार सकते हैं उन्हें इतना अवश्य करना चाहिये कि वे एक तो आवश्यकता से अधिक का संचय न कर। दूसरे अपनी आवश्यकता के अनुसार संचित किये गये द्रव्य में से भी वे कुछ का त्याग कर और इस तरह अपनी आवश्यकताओं को कम करते हुए उत्तरोत्तर जीवन में स्वावलम्बन को उतारने का अभ्यास करें।

ग्रहण कर उसका त्याग करना इसकी अपेक्षा ग्रहण ही नहीं करना सर्वोत्तम माना गया है। अपरिमहयाद का भाव भी यही है। किन्तु वर्तमान में मनुष्य के जीवन में से इस वृत्ति का सर्वथा लाप हो गया है। दान को सामाजिक प्रतिष्ठा का स्थान मिल जाने से अब तो अधिस्ततर लोग का भाव ऐसा भी देखा जाता है कि वे किसी भी मार्ग से धन संचय करने हैं और फिर उदारता का स्वाग करने के लिये उसमें से कुछ और उन कार्यों के लिये जिनसे उनकी सामाजिक प्रतिष्ठा बढ़ती है दे देते हैं। यह अध्यात्मवाद को जीवित रखने का सही मार्ग नहीं है। सामाजिक न्याय की तो समाजवादी या कम्युनिष्ट भी स्वीकार करते हैं। चालू जीवन सबका सुखा बना रहे यह भला कौन नहीं चाहता? किन्तु अध्यात्मवाद इतना उधला नहीं है। उसकी जड़ बहुत गहरी है। वह प्राणीमात्र का कल्याण किसी की कृपा के आधार पर नहीं स्वीकार करता और न ही वह ऐसा मानता है कि अन्य अन्य का किसी भी प्रकार भला बुरा कर सकता है। वह तो भीतर से जड़ चेतन सबकी स्वतन्त्रता स्वीकार करता है और इसलिये इस स्वतन्त्रता की चिन जिन मार्गों से रक्षा होती है उन्हें वह प्राण मानता है। इसकी रक्षा का

भक्ति, श्रद्धा, सत्त्व, तुष्टि, ज्ञान, क्षमा और अलोल्य ये दाता के सात गुण हैं। जितने अश म ये दाता म विद्यमान होंगे, उमसे दाता का उतना ही लाभ है। इसके अनिरिक्त दाता ॥ असूया या तिरस्कार का भाव न होना भी आश्चर्यक है। तथा दान देने के बाद विषाद न करना और अधिक जरूरा है, क्योंकि ऐसा करने से इसके निमित्त से तमाम सचित सदगुणा का नाश हो जाता है।

पात्र के तीन भेद हैं उत्तम, मध्यम और जघन्य। उत्तम पात्र मुनि हैं। मध्यम पात्र ब्राह्मण हैं और अत्रता सम्यग्दृष्टि जघन्य पात्र हैं। इस प्रकार ये विधि, द्रव्य, दाता और पात्र हैं। ये जैसे होते हैं उनके अनुसार दान के फल म विरोधता आती है। कारण स्पष्ट है, इसलिये इन सबकी सम्हाल करना उचित है ॥ ३८-३९ ॥

आठवाँ अध्याय

आद्य तत्त्व का वर्णन करने के बाद अब बन्ध तत्त्व का वर्णन किया जाता है—

य च के हेतुषां च निदरा—

मिथ्यादर्शनाभिरतिप्रमादकपाययोगा बन्धहेतवः ॥ १ ॥

मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कपाय और योग ये पाँच बन्ध के हेतु हैं।

वेदान्तपद्धति में बन्धहेतुओं का विचार करते हुए यद्यपि नेगम, समझ और व्यवहार नये से बन्ध के हेतु अनेक बतलाये हैं तथापि यहाँ शृङ्गुमूत्र नये की अपेक्षा प्रकृति और प्रदेशबन्ध का हेतु योग तथा स्थिति और अनुभागबन्ध का हेतु कपाय को बतलाया है। प्रस्तुत सूत्र में कपाय और योग को तो बन्ध के हेतु बतलाये ही हैं पर इनके अतिरिक्त मिथ्यादर्शन, अविरति और प्रमाद ये तीन बन्धहेतु भी बतलाये गये हैं। इनमें से अविरति और प्रमाद का अन्तर्भाव तो कपाय में ही हो जाता है, क्योंकि कपाय की विविध अवस्थाएँ ही अविरति और प्रमाद हैं। परन्तु मिथ्यादर्शन का कपाय और योग इनमें से किसी में भी अन्तर्भाव नहीं होता। इस प्रकार समस्त रूप से विचार करने पर यहाँ बन्ध के हेतु तीन प्राप्त होते हैं मिथ्यादर्श, कपाय और योग।

एक परम्परा मिथ्यादर्शन, अविरति, कपाय और योग इन चार को बन्धहेतु गिनाने की मिलती है। इस परम्परा के अनुसार भी अविरति का अन्तर्भाव कपाय में हो जाने पर मिथ्यादर्शन, कपाय और योग ये तीन ही बन्ध के हेतु रह जाते हैं। इस प्रकार यहाँ पर मुख्यतः

दो परम्पराएँ शेष रहीं एक तो कपाय और योग को बन्ध के हेतु बतलानेवाली और दूसरी मिथ्यादर्शन, कपाय और योग को बन्ध के हेतु बतलानेवाली ।

अब देखना यह है कि क्या सचमुच में ये दोनों परम्पराएँ मान्यताभेद से सम्बन्ध रखती हैं या मान्यताभेद न होकर दृष्टिभेद से वर्णन करने की विविध शैलियाँ मात्र हैं ?

जब हम इस प्रश्न पर तात्त्विक दृष्टि से विचार करते हैं तो ये दोनों परम्पराएँ मान्यताभेद पर आधारित न होकर दृष्टिभेद से वर्णन करने की शैलीमात्र प्राप्त होती हैं । इनमें से कपाय और योग को बन्ध हेतु बतलानेवाली परम्परा प्रत्येक कर्म का संयोग और सरल्लेख किन कारणों से होता है इस बात का निर्देश करती है और दूसरी परम्परा गुणस्थान क्रम से कर्मप्रकृतियों के बन्धहेतुओं का विचार करती है । बन्ध के समय प्रत्येक कर्म चार भागों में बंट जाता है—प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रवेशबन्ध । इनमें से प्रकृतिबन्ध और प्रवेशबन्ध का हेतु योग है तथा स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध का हेतु कपाय है । इन कथनों से समूचे कर्मबन्ध के कारण कपाय और योग प्राप्त होते हैं । तात्पर्य यह है कि इन दोनों कारणों के सद्भाव में ही कर्म का बन्ध होता है अभाव में नहीं । इस प्रकार प्रत्येक कर्म प्रकृति आदि के भेद से किन कारणों से बँधता है इसका विचार करते हुए शास्त्र में योग और कपाय को कर्मबन्ध का कारण बतलाया है तथा मिथ्यात्व आदि गुणस्थानों में उत्तरोत्तर न्यून न्यून बंधनेवाली कर्मप्रकृतियों के हेतुओं का विचार करते हुए मिथ्यादर्शन आदि बन्धहेतुओं का उल्लेख किया है । मिथ्यात्व गुणस्थान में ये मिथ्यादर्शन आदि सभी बन्ध के हेतु पाये जाते हैं, इसलिये वहाँ सबसे अधिक प्रकृतियों का बन्ध होता है और आगे आगे के गुणस्थानों में ये बन्ध हेतु कमती कमती होते जाते हैं, इसलिये उन उन गुणस्थानों में बंधने

वाली प्रकृतियों भी कमती कमती होती जाती हैं। यहाँ मिथ्यादर्शन आदि को बन्ध का हेतु बतलाने का यही अभिप्राय है। ऊपर जितना भी कथन किया है उस सबका सार यह है कि कर्म के एक ही अड़तालीस प्रकृतियों में से किस प्रकृति का किस हेतु के रहने पर बन्ध होता है यह बतलाने के लिये मिथ्यादर्शन आदि को बन्ध का हेतु बतलाया गया है और उन एक ही अड़तालीस प्रकृतियों में से प्रत्येक कर्म का प्रकृति और प्रवेशबन्ध योग से तथा स्थिति और अनुभागाबन्ध कपाय से हाता है यह बतलाने के लिये कपाय और योग को बन्ध का हेतु गिनाया गया है। इस प्रकार इन दोनों परम्पराओं के कथन में दृष्टिभेद ही है मान्यताभेद नहीं। अब आगे मिथ्यादर्शन आदि बन्धहेतुओं के स्वरूप पर प्रकाश डालते हैं—

आत्मा का दर्शन नाम का एक गुण है जो मिथ्यात्व गुणस्थान में मिथ्यादर्शन रूप होता है और जिसका निमित्त कारण मिथ्यादर्शन का उदय है। इसके होने पर वस्तु का यथार्थ दर्शन मिथ्यादर्शन अर्थात् श्रद्धान वा होता ही नहीं, यदि होता भी है तो अयथार्थ होता है। इसके नैसर्गिक और परापदेश पूर्णक ये दो भेद हैं। नैसर्गिक मिथ्यादर्शन बिना उपदेश के केवल मिथ्यादर्शन कर्म के उदय से होता है। इसका होना चारा गतियों के जीवा के सम्भव है। तथा दूसरा याह में उपदेश के निमित्त से हाता है। यह अधिकतर मनुष्य जाति में सम्भव है। वर्तमान में जितने पन्थ प्रचलित हैं वे सब इसके परिणाम हैं। इसके दूसरे प्रकार से पाँच भेद किये गये हैं— एकान्त, विपरीत, सशय, वैयर्थ और अज्ञान।

जिससे छह पाय के जीवा की हिंसा से और छह इन्द्रियों के विषय से निवृत्ति नहीं होती यह अविरति है। जिस जीव के अनन्तानुबन्धी और अप्रत्याख्यानकरण कपाय का उदय निवृत्तमान है उसके उपर्युक्त सभी प्रकार की अविरति पाई जाती है। किन्तु जिसके उक्त कपायों का

उदय न होकर प्रत्याख्यानपरण आदि कपायों का उदय है उसके व्रत काय विषयक अविरति का अभाव होकर शेष ग्यारह प्रकार की अविरति पाई जाती है।

प्रमाद का अर्थ है अपने कर्तव्य में अनादर भाव। यह अनन्तानुबन्धी चतुष्क आदि बारह कपायों के उदय में तो होता ही है किन्तु सञ्चलन कपाय के तीव्र उदय में भी होता है। इसके प्रमाद निमित्त भेद से अनेक भेद हो जाते हैं। यथा पाँच इन्द्रिय, चार विषया, चार कपाय, निद्रा और प्रणय ये प्रमुख रूप से प्रमाद के पन्द्रह भेद हैं। शास्त्रों में अधिकतर इसका वर्णन सञ्चलन कपाय के तीव्र उदय की अपेक्षा से ही किया गया मिलता है। यहाँ अविरति और कपाय से इसका पार्थक्य दिखलाने के लिये ऐसा किया गया है इससे भली प्रकार से यह जाना जा सकता है कि केवल प्रमाद निमित्तक किन प्रकृतियों का बन्ध होता है।

चारित्र्य रूप आत्मपरिणामों में अनिर्मलता का नाम ही कपाय है। यह मिथ्यात्व गुणस्थान से लेकर न्यूनाधिक प्रमाण में दसवें गुणस्थान तक पाई जाती है। अगले गुणस्थानों में या तो कपाय चारित्र्यमोहनीय का उदय नहीं रहता या चारित्र्यमोहनाय कर्म ही नहीं रहता इसलिये आगे यह नहीं पाई जाती। गुणस्थान चचा में और बन्ध प्रकरण में सञ्चलन कपाय के मन्द उदय को कपाय बतलाया है तो वहाँ प्रमाद से पार्थक्य दिखलाने के लिये ऐसा किया गया है। इससे केवल कपाय निमित्तक बँधनेवाली प्रकृतियों का पता चल जाता है।

योग का अर्थ है आत्मप्रदेशा का परिस्पन्द। यह मन, वचन और काय के निमित्त से होता है इसलिये इसके मनोयोग, वचनयोग और काययोग ये तीन भेद हो जाते हैं। यह मिथ्यात्व गुणस्थान से लेकर सयोगकेवली गुणस्थान तक

किसी न किसी रूप में अवश्य पाया जाता है। यह कर्ममात्र के प्रकृति और प्रदेशबन्ध का अनिवार्य कारण है।

इन पाँचा बन्धहेतुआम से पूर्व पूर्ण के बन्धहेतु के रहने पर आगे आगे के बन्धहेतु नियम से पाये जाते हैं। उदाहरणार्थ—मिथ्यात्व के रहने पर सब बन्धहेतु पाये जाते हैं और अधिरति के रहने पर प्रमाद आदि तीन, प्रमाद के रहने पर कषाय आदि दो और कषाय के रहने पर योग अवश्य पाया जाता है। परन्तु आगे आगे के बन्धहेतु होने पर पूर्ण पूर्य के बन्धहेतु होते भी हैं और नहीं भी होवे। उदाहरणार्थ—अधिरति के रहने पर मिथ्यात्व होता भी है और नहीं भी होता। यदि प्रथम द्वितीय और तृतीय गुणस्थान से सम्बन्ध रखनेवाला अधिरति है तो मिथ्यात्व होता है अन्यथा नहीं होता। आगे भी इसी प्रकार जानना चाहिये।

यहाँ सासादन दृष्टि और मित्रदृष्टि को मिथ्यात्व में ही सम्मिलित कर लिया गया है, क्योंकि ये प्रकारान्तर से मिथ्यात्व के दो अग्रान्तर भेद हैं। सम्यक्त्व भागणा के छद्म भेदांम इसी कारण से इनको परिगणना की गई है ॥ १ ॥

बन्ध का स्वरूप और उसके भेद—

सरुपायत्वाग्नीव० कर्मणो योगशान् पुद्गलानादरो स
बन्ध ॥ २ ॥

प्रकृतिस्थित्यनुभवप्रदेशास्तद्विधयः ॥ ३ ॥

कषाय सहित होने से जीव जो कर्म के योग्य पुद्गल का ग्रहण करता है वह बन्ध है।

उसके प्रकृति, स्थिति, अनुभव और प्रदेश ये चार प्रकार हैं।

आगम में तेहस प्रकार का पुद्गल वर्गणार्थ बतलाई है उनमें से काम्य वर्गणार्थ ही कर्मरूप परिणाम का प्राप्त करने को योग्यता रखती

हैं। उनका आत्मा से सश्लेष रूप सम्बन्ध को प्राप्त होना बाध है। यद्यपि बन्ध कर्म और आत्मा के एक क्षेत्रावगाही सम्बन्ध का नाम है तथापि यह सभा आत्मार्था के नहीं पाया जाता है किन्तु जो आत्मा कपायवान् है वही कर्मा को ग्रहण कर उससे बाधता है। यदि लोहे का गोला गरम न हो तो पानी को ग्रहण नहीं करता, किन्तु गरम होने पर वह जैसे अपनी ओर पानी को रींचता है वैसे ही शुद्ध आत्मा कर्मों को ग्रहण करने में असमर्थ है किन्तु जब तक वह कपाय सहित रहता है तब तक प्रत्येक समय में बराबर कर्मों को ग्रहण करता रहता है और इस प्रकार कर्मा को ग्रहण करके उनसे सश्लेष का प्राप्त हो जाना ही बाध है। इस बाध के मुख्य हेतु याग और कपाय हैं यह बात प्रकट करने के लिये ही प्रस्तुत सूत्र में 'सम्पायत्यात्' और 'आदत्ते' ये दो पद दिये हैं ॥ २ ॥

जब यह जीव कर्म को बाधता है तब उसकी मुख्यतः चार अवस्थाएँ होती हैं। ये ही चार अवस्थाएँ बन्ध के चार भेद हैं जो प्रकृति, स्थिति, अनुभव और प्रदेश के नाम से पुरारे जाते हैं। यह बात केवल कर्म पर ही लागू नहीं है किन्तु आवरण करनेवाले किसी भी पदार्थ की ये चार अवस्थाएँ देखी जाती हैं। उदाहरणार्थ—लालटेन को घसन से झनने पर उसमें प्रकाश को रोकने का स्वभाव, उसका काल, रोकने वाली शक्ति का हीनाधिक भाव और उस उत्पन्न का परिमाण ये चार अवस्थाएँ एक साथ प्रकट होती हैं। इसी प्रकार कर्म की चार अवस्थाएँ समझनी चाहिये, इसी से यहाँ पर कर्म के चार भेद किये गये हैं।

प्रकृति का अर्थ स्वभाव है। कर्म का बन्ध होते ही उसमें जो ज्ञान और दर्शन को रोकने, मुरझाने देने आदि का स्वभाव पड़ता है वह प्रकृतिबाध है। स्थिति का अर्थ काल मर्यादा है। प्रत्येक कर्म का बन्ध होने से उसका सम्बन्ध आत्मा से कब तक रहेगा यह निश्चित हो जाता।

है। इस प्रकार कर्मबन्ध के समय उसकी काल-मयादा का निश्चित होना ही स्थितिबन्ध है। अनुभव का अर्थ फलदान शक्ति है जो कर्मबन्ध के समय ही पद जाती है। इस शक्ति का पद जाना ही अनुभवबन्ध है और प्रदेश का अर्थ कर्मपरमाणुओं की गणना है। जो कर्म आत्मा से बन्ध को प्राप्त होते हैं वे नियत तो रहते ही हैं। एक काल में नितने कर्मपरमाणु बन्ध को प्राप्त होते हैं उनका पैसा होना ही प्रदर्शबन्ध है। नितने भी कर्म हैं वे सब इन चार भागों में बंट चुके हैं। ऐसा एक भी कर्म नहीं है जिसमें ये चार विभाग सम्भव न हों यह इस सूत्र का तात्पर्य है ॥ ३ ॥

प्रकृतिबन्ध के मूल भेदाका नामनिर्देश —

याधो ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयमोहनीयायुर्नामगोत्रान्त-

राया ॥ ४ ॥

पहला अर्थात् प्रकृतिबन्ध ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, भादनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तरायरूप है।

जिस आत्माकी जैसी योग्यता होता है तथा अन्तरंग और बहिरंग जैसे निमित्त मिलते हैं उनके अनुसार उसके नाना प्रकार के परिणाम हुआ करते हैं। सब ससारी आत्माओं के परिणामों का विचार करने पर ये असंख्यात लोक प्रमाण प्राप्त होते हैं जो निरन्तर घटने वाले कर्मों के स्वभाव निर्माण में कारण हो रहे हैं। यदि इन परिणामों के अनुसार बघनेवाले कर्मों के स्वभाव का विभाग किया जाता है तो वह बहुत प्रकारका प्राप्त होता है, उस विभाग को सत्त्वाम भी बतला सनना कठिन है तथापि वर्गीकरण द्वारा विविध स्वभाववाले उन सब कर्मोंको आठ भागों में बांट दिया गया है और इससे प्रकृतिबन्धके मूल भेद आठ प्राप्त होते हैं जिनका नामोल्लेख सूत्र में किया ही है।

जो आत्माकी बाह्य पदार्थों को जानने की शक्तिके आवरण करने में निमित्त है वह ज्ञानावरण कर्म है। जो आत्माकी स्वयंको साक्षात्कार करने का शक्ति के आवरण करने में निमित्त है वह दर्शनावरण कर्म है। जो बाह्य आलम्बन पूर्णक सुख दुःख के वेदन कराने में निमित्त है वह वेदनाय कर्म है। जो आत्मा के मोह भाव के होने में अर्थात् राग, द्वेष और मिथ्यात्वभाव के होने में निमित्त है वह मोहनाय कर्म है। जो आत्मा के नर नारकादि पयाय धारण करने में निमित्त है वह आयुर्कर्म है। जो जीव का गति जाति आदि और पुद्गल की शरीर आदि विविध अवस्थाया ये होने में निमित्त है वह नामकर्म है। जो आत्मा के ऊँच और नीच भाव के होने में निमित्त है वह गात्रकर्म है और जो आत्माके दानादि रूप भावाये न होने में निमित्त है वह अन्तराय कर्म है।

प्रकृति बन्धके ये आठ भेद घातिकर्म और अघातिकर्म इन दो भागों में बंट हुए हैं। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनाय और अन्तराय ये चार घाति कर्म कहलाते हैं तथा वेदनाय, आयु, नाम और गात्र इन चारको अघाति कर्म कहते हैं।

आत्मा में अनुजीवी और प्रतिजीवी ये दो प्रकारका शक्तिया पाई जाती हैं। जो शक्तिया आत्माके सिवा अन्य द्रव्यमें नहीं पाई जाती मूलप्रकृतिवाले पाठ में है। किन्तु जिनके सङ्गात्में ही आत्माकी विशेषता जानी जाता है वे अनुजीवीगुण हैं और जो शक्तिया आत्माके सिवा अन्य द्रव्यात्में भी सम्भव हैं वे प्रतिजीवी गुण हैं। इन दोनों प्रकारकी शक्तियोंमें से जिनसे अनुजीवी शक्तियाका घात होता है वे घातिकर्म कहलाते हैं और प्रतिजीवी शक्तियामा घात करनेवाले कर्म अघाति कर्म कहलाते हैं। इन दोनों प्रकारके कर्मोंमें मुख्यता घातिकर्मों में है, म्या कि वे आत्माके अनुजीवी

गुणोंके मूलरूपमें प्रकट न होने दो म निमित्त हैं, इसलिये मूल प्रकृतियाँ के पाठ क्रम में प्रथम स्थान घातिकर्माकी और दूसरा स्थान अधातिकर्मा की दिया गया है। इस हिस्सा में चार घातिकर्मा का नामनिर्देश सर्व प्रथम और उसके बाद अधातिकर्मा का नाम निर्देश करना था पर ऐसा न करके वेदनाय कर्म का जो कि अधाति है तीसरे नम्बर पर और अन्तरायकर्म का जो कि घाति है आठवें नम्बर पर रखा है। सो इसका कारण यह है कि यद्यपि वेदनीय कर्म सुख-दुःखका वेदन कराने में निमित्त है तथापि यह मोहनीयसे मिलकर ही सुख दुःखके वेदन कराने में निमित्त होता है इन लिये वेदनीयको मोहनीयके पहले तीसरे नम्बर पर रखा है। और अन्तराय कर्म यद्यपि घाति है पर यह नाम गोत्र और वेदनाय इन तान कर्माके साथ मिलकर ही दातादि के न होने में निमित्त होता है अतः अन्तराय कर्मको उसके अन्त में आठवें नम्बर पर रखा है। यह तो दो कर्मा का व्यतिरिक्त से क्या रखा इसका कारण हुआ। अब ज्ञानावरणादि के क्रमसे कर्मा का पाठ क्या रखा यह बतलाते हैं।

मसारा प्राणा के दर्शन के बाद ज्ञान और परचात् भ्रमज्ञान होता है इस हिस्सा में दर्शन, ज्ञान और सम्यक्त्व यह क्रम प्राप्त होता है। उसमें भी ज्ञान प्रधान है इसलिये ज्ञानको दर्शनसे पूर्वम गिनाया जाता है। उस इसी क्रमको ध्यानमें लेकर कर्माका ज्ञानावरण, दर्शनावरण और मोहनीय इस क्रमसे पाठ रखा है। यह तो घातिकर्माके पाठ का क्रम हुआ। अधाति कर्माके पाठके क्रम पर विचार करने पर यह आयु, नाम और गोत्र इस प्रकारसे प्राप्त होता है, क्योंकि भव, उसमें अस्थान और फिर ऊँच नीच भाव यह क्रम उसके बिना बन नहीं सकता। शेष दो कर्मों के रखने का क्रम पहले ही बतला आये हैं। इस पाठ क्रम से एक बात खासतौर से फलित होती है कि केवल वेदनीय का उच्य मोहनीय के अभाव में सुख दुःख का वेदन कराने में असमर्थ है। वेद-

नीय का उदय तो अरिहन्त जिनके भी पाया जाता है पर वहाँ मोहनीय कम नहीं रहता इसलिये उनके रोगादि जन्य दुःख नहीं होता। यद्यपि स्थिति ऐसी है किन्तु इस विषय में जैनाचार्य में मतभेद पाया जाता है। श्वेताम्बर जैनाचार्य इस मत से सहमत नहीं है। इसलिये इस विषय की चर्चा कर लेना इष्ट प्रतीत होता है।

वेदनीय के सम्यग्धर्म में तीन बातें तो सभी को इष्ट हैं—प्रथम तो यह कि कर्मों का पाठक्रम दोनों परम्पराओं में एकसा है, दूसरी यह कि वेदनाय की उद्दीरणा छठे गुणस्थान तक ही होती है और तीसरी यह कि ग्यारहवें, बारहवें और तेरहवें गुणस्थान में एक मात्र सातावेदनाय का ही बन्ध होता है।

असातावेदनीय के बन्ध के कारणों का पहले निर्देश कर आये हैं। उनमें एक कारण दुःख भा है। यदि ऐसा मान लिया जाय कि अरिहन्त जिनको जुधादि जन्य बाधा होती है तो उनके असातावेदनीय का बन्ध भा मानना पड़ेगा किन्तु उनके असातावेदनीय का बन्ध दोनों परम्पराओं को इष्ट नहीं है इसलिये मालूम तो ऐसा ही पड़ता है कि उनके जुधादि जन्य बाधा नहीं होता।

शरीर आत्मा से भिन्न है यह अनुभव तो सम्यग्दृष्टि का ही होने लगता है। इसके आगे जीव जब स्वावलम्बन का अभ्यास करने लगता है तब वह क्रमशः पर पदार्थों के अवलम्बन से अपने को मुक्त करता जाता है। पाँचवें गुणस्थान में वह आरिफ स्वावलम्बन का अभ्यास करता है। छठे गुणस्थान में इस अभ्यास को वह और आगे बढ़ाता है। यहाँ शरीर को वह विभ्राम भोजन आदि देता है पर इसके आगे सातवें आदि गुणस्थानों से इसके यह भी छूट जाता है। तेरहवें गुणस्थान तो ऐसा है जहाँ न तो छद्मस्थता रहती है और न ही राग द्वेष रहता है फिर भी वह बुद्धिपूर्वक शरीर को आहार पानी दे और उसके अवलम्बन के आश्रित अपने को माने यह बात

समझ म नहीं आती। इसलिये निष्कर्ष यह निकलता है कि तेरहवें गुणस्थान में कबलाहार नहीं होता। मात्र योग द्वारा अनुद्विपूर्वक जो नोर्मन वर्गणाद्धा ग्रहण होता है उन्हीं से शरार का पोषण होता रहता है।

सत्रसे बढ़ी गलती यह हुई है कि अधिकतर लोगो का यह प्याल हो गया है कि असुख कर्म से ऐसा होता है। पर यस्तुस्थिति ठीक इसके विपरीत है। बात यह है कि जिस समय जीव की जैसी अवस्था होती है उस समय उस अवस्था के निमित्तरूप कर्म का उदय होता है। इन दोनों का ऐसा ही निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है।

अथ प्रश्न यह होता है कि तेरहवें गुणस्थान में ऐसी कौन सी अवस्था है जिसके निमित्तरूप असातावेदनाय कर्म का उदय होता है। सो इसका यह समाधान है कि वहाँ आत्मा की सुख दुःख रूप ऐसी कोई अवस्था नहीं है जिसमें सातावेदनीय निमित्त हा या असता वेदनीय निमित्त हा। फिर भी वहाँ इनका उदय होता है सो इसका यह कारण है कि जीव के प्रतिजीवी गुणा का घात वहाँ भी हो रहा है। उनमें से वेदनीय कर्म जीव के अव्यायाध गुण का घात करता है। जीव के गुण के घात का मुख्य कारण उदय और उदीरणा है। अब यदि वहाँ इनका उदय नहीं माना जाता है तो अनुजीवी गुणा की प्रकट हुई शुद्ध पर्याय के समान वहाँ इस गुण की भी शुद्ध पर्याय माननी होगी। पर ऐसा है नहीं। यही कारण है कि तेरहवें गुणस्थान में भी दोनों प्रकार के वेदनीय का उदय माना गया है। सुधादि के द्वारा बाधा का पैदा होना स्थूल पर्याय है ऐसी पर्याय अरिहन्त के नहीं होती पर अव्यायाध गुण के घात से जो विकारी पर्याय होती है उसका सद्भाव अरिहन्त के भी पाया जाता है। यहाँ वेदनीय कर्म का यही कार्य है और इस कार्य को बतलाने के लिये वहाँ दोनों प्रकार के वेदनीय का उदय माना गया है।

शरा—गुण का घात करना यह घातिकर्म का काम है। फिर क्या कारण है कि यहाँ अव्यायव गुण का घातक वेदनाय कर्म का बतलाया है ?

समाधान—जीव के गुण का घात तो दोनों प्रकार के कम करते हैं। अन्तर इतना है कि घातिकर्म अनुचायी गुणों का घात करते हैं और अघातिकर्म प्रतिजीवी गुणों का घात करते हैं।

शरा—फिर वेदनाय आदि का अघाति सञ्ज्ञा क्या ची है ?

समाधान—ये जीव के अनुचायी गुणों का घात नहीं करते इस अपेक्षा से इन्हें अघाति सञ्ज्ञा का है। प्रतिजीवी गुणों को घातने की अपेक्षा तो वे भी घाती हैं।

शरा—यदि वेदनाय कर्म जीव के अव्यायव गुणों को घातता है तो उसका यहाँ कुछ कार्य भी तो दिखना चाहिये ?

समाधान—यहाँ कि पचाय जन्य बाधा का उनके भी पाई जाती है। पर वह बाधा अन्य जनों की स्थूल बाधा से बिलक्षण होती है। पूण बाधा का अभाव सिद्ध अवस्था के प्राप्त होने पर ही होता है। मात्र उनके अन्य बाध निमित्त से पैदा होनेवाली बाधा नहीं होती इतनी विशेषता है। क्षुधादि जन्य बाधा नैमित्तिक है ऐसी बाधा अस्तिवन्त निनके नहीं होती यह उक्त कथन का तात्पर्य है।

शरा—स्मृतिनिमित्तक निवृत्ता भा अवस्थाएँ प्रकट होती हैं वे सब नैमित्तिक हैं फिर केवल क्षुधादि जन्य बाधाओं को ही क्या नैमित्तिक बतलाया है ?

समाधान—क्षुधा आदि बाधाएँ केवल कर्म के निमित्त से नहीं होती हैं। इनके होने में अन्य बाधा पदार्थ भी निमित्त होते हैं। केवलों के होनेवाली बाधा कर्मनिमित्तक तो होती है पर अन्यनिमित्तक नहीं होती इससे ही यहाँ क्षुधादि बाधाओं को नैमित्तिक बतलाया है। ऐसी बाधाएँ केवली निनके नहीं होती ॥ ४ ॥

न ५-१३] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नाम निर्देश ३७६

मूलप्रकृति के अवान्तर भेदों की मर्यादा और उनका नाम निर्देश—

पञ्चनवद्वयष्टाविंशतिचतुर्द्विचत्वारिंशद्द्विपञ्चमेदा यथा-

क्रमम् ॥ ५ ॥

मतिश्रुतायधिमन पर्ययकेयलानाम् ॥ ६ ॥

चक्षुरचक्षुरयधिकेयलाना निद्रानिद्रानिद्राप्रचलानचलाप्रच-
लास्त्यानगृह्ययश्च ॥ ७ ॥

सदसद्वेद्ये ॥ ८ ॥

दर्शनचारित्रमोहनीयारूपायस्पायवेदनीयाव्याप्तिदिनप्रपो-
हशमेदा सम्यक्त्वमिध्यात्वतदुभयान्यकपायरूपायौ हास्यरत्य-
रतिशोकभयजुगुप्सास्त्रीपुनपुसकमेदा अनन्तानुगन्ध्यप्रत्यारयान-
प्रत्याख्यानसज्वलननिकल्पाश्चेकशः क्रोधमानमायालोभाः ॥ ९ ॥

नारकतैर्यग्योनमानुषदैवानि ॥ १० ॥

गतिजातिशरीराङ्गोपाङ्गनिर्माणबन्धनसंघातमस्थानसहनन
स्पर्शरसगन्धगर्भानुपूव्यागुरुलघूपघातपरघातातपोद्योतोच्छ्वास-
विद्यायोगतपः प्रत्येकशरीरसत्सुभगसुस्वरशुभघृत्तमपर्याप्तिस्थिरा-
देययशः कीर्तिसेवराणि तीर्थकरत्वं च ॥ ११ ॥

उच्चैर्नोचैव ॥ १२ ॥

दानलाभभोगोपभोगवीर्याणाम् ॥ १३ ॥

आठ मूलप्रकृतियों के अनुक्रम से पाँच, नौ, दस, अठ्ठाईस, चार,
बयालीस, दो और पाँच भेद हैं ।

मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान इनको आवरण करनेवाले कर्म ही पाँच ज्ञानावरण हैं ।

चक्षुदर्शन, अचक्षुदर्शन, अवधिदर्शन और केवलदर्शन इन चारों के चार आवरण तथा निद्रा, निद्रानिद्रा, प्रचला, प्रचलाप्रचला और स्त्यानगृद्धि ये पाँच निद्रादिक ऐसे नौ दर्शनावरण हैं ।

साक्षावेदनीय और असाक्षावेदनीय ये दो वेदनीय हैं ।

दर्शनमोहनीय, चारित्रमोहनीय, अरूपायवेदनीय और रूपायवेदनीय इनके क्रम से तीन, दो, नौ और सोलह भेद हैं । सम्यक्त्व, मिथ्यात्व और तदुभय ये तीन दर्शनमोहनीय हैं । अरूपाय वेदनीय और रूपाय वेदनीय ये दो चारित्रमोहनीय हैं । हास्य, रति, अरति, शोक, भय, जुगुप्सा, शोवेद, पुवेद और नपुंसकवेद ये नौ अरूपायवेदनीय हैं तथा अनन्तानुबन्धी, अप्रत्याख्यात प्रत्याख्यात और सज्जलन ये प्रत्येक क्रोध, मान, माया और लोभ के भेद से सोलह रूपायवेदनीय हैं ।

नरकायु, तिर्यचायु, मनुष्यायु और देवायु ये चार आयु हैं ।

गति, जाति, शरीर, आङ्गोपाङ्ग, निर्माण, वन्धन, सघात, सस्थान, सहनन, स्पर्श, रस, गन्ध, वण, आनुपूर्वी, अगुरुलघु, उपघात, परघात, आतप, उद्योत, उच्छ्वास और विहायोगति तथा प्रतिपक्ष प्रकृतियोंके साथ अर्थात् साधारणशरीर और प्रत्येक शरीर, स्थावर और घ्रस, दुर्भग और सुभग, दुस्वर और सुस्वर, अशुभ और शुभ, वादर और सूक्ष्म, अपर्याप्त और पर्याप्त, अस्थिर और स्थिर, अनादेय और आदेय, अयशकीर्ति और यशकीर्ति एवं तोर्थकरत्व ये बयालीस नाम कर्मके भेद हैं ।

उच्च गोत्र और नीच गोत्र ये दो गोत्र कर्म हैं ।

दान, लाभ, भोग उपभोग और वीर्य इनके पाँच अन्तराय हैं ।

मति आदि पाँच ज्ञान और चक्षुदर्शन आदि चार दर्शनोका वर्णन

॥ ५-१३] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नाम निर्देश ३८१

पहले किया जा चुका है। उनमेंसे पांच ज्ञाना के आवरण में निमित्त भूत कर्म मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अविज्ञानावरण, मनःपर्ययज्ञानावरण और केवलज्ञानावरण कहलाते हैं। ज्ञानावरणके ये ही पाँच भेद हैं। तथा चार दर्शनाके आवरण में निमित्तभूत कर्म चक्षुदर्शनावरण, अचक्षुदर्शनावरण, अवधिदर्शनावरण और केवलदर्शनावरण कहलाते हैं। दर्शनावरणके चार भेद तो ये हैं तथा इनके अतिरिक्त दर्शनावरण के निद्रादिक पांच भेद और हैं निम्नका स्वरूप निम्न प्रकार है—जिस कर्मका उदय ऐसी नींद में निमित्त है जिससे भय, रोद और परिश्रम जन्य थकावट दूर हो जाती है वह निद्रा दर्शनावरण कर्म है। जिस कर्मका उदय ऐसी गाढ़ नींद में निमित्त है जिससे जागना अत्यन्त दुष्कर हो जाय, उठाने पर भी न उठ सके वह निद्रा निद्रादर्शनावरण कर्म है। जिस कार्य का उदय ऐसी नींद में निमित्त है जिससे घंटे घंटे ही नींद आ जाय, हाथ पैर और सिर घूमने लगे वह प्रचलादर्शनावरण कर्म है। जिस कर्म का उदय ऐसी नींद में निमित्त है जिससे लड़े लड़े, चलते चलते या बैठ बैठ पुन पुन नींद आवे और हाथ पैर चले तथा सिर घूमे वह प्रचलाप्रचला दर्शनावरण कर्म है। तथा जिस कर्म का उदय ऐसा नींद में निमित्त है जिससे स्पष्ट में अधिक शक्ति उत्पन्न हो जाती है और अत्यन्त गाढ़ निद्रा आती है वह स्थानगृद्धि दर्शनावरण कर्म है।

शका—निद्रादिक को दर्शनावरण के भेदा में क्या गिनाया ?

समाधान—ससारा जीवों के पहले दर्शन होता है पीछे ज्ञान। यतः निद्रादिक सर्व प्रथम दर्शन के न होने में निमित्त हैं अतः इन्हें दर्शनावरणके भेदों में गिनाया है।

जिसका उदय प्राणी के सुखके होनेमें निमित्त है वह सातावेदनीय वेदनीय कर्म की दो कर्म है और जिसका उदय प्राणी के दुःखके होने उत्तर प्रकृतियाँ में निमित्त है वह असाता वेदनीय कर्म है।

शका—सुखका उपभोग कराना यदि साता वेदनीयका काम है तो आत्माका स्वभाव सुख नहीं प्राप्त होता ?

समाधान—सातावेदनीय के उदयके निमित्तसे प्राप्त होनेवाला सुख निराकुलता रूप आत्मसुख नहीं है किन्तु वह दुःखका उपशमरूप हानेसे सुख कहा गया है। इससे आत्माका स्वभाव सुख मानने में कोई बाधा नहीं आती।

शका—शास्त्रोंमें कुछ लोग सातावेदनीयका कार्य सुखकी सामग्री और असातावेदनीयका कार्य दुःखकी सामग्री प्राप्त कराना मानते हैं। यदि इस कथनको सही माना जाता है तो सातावेदनीय और असाता वेदनीयके पूर्वोक्त लक्षण नहीं बनते, इसलिये यह निर्णय करना पठित हो जाता है कि इनमें कौन लक्षण सही है ?

समाधान—कर्म दो प्रकारके हैं—जीवविपाकी और पुद्गलविपाकी। जिनका फल जायम हो अर्थात् जिन कर्मोंका उदय जीवकी विविध अवस्थाओं और परिणामों के होनेमें निमित्त है वे जीवविपाकी कर्म हैं और जिन कर्मोंका फल पुद्गलमें होता है। अर्थात् जिन कर्मोंका उदय शरीर, वचन और मन रूप वर्गणाओंके सम्बन्धसे इन शरीरादिक रूप कार्यों के हाने में निमित्त होता है वे पुद्गलविपाकी कर्म हैं। यत वेदनीय कर्म जीवविपाकी है अतः वह जीवगत सुख दुःख के होने में ही निमित्त होना चाहिये। सुख और दुःख ये जीवगत परिणाम हैं, इसलिये मुख्यतः सातावेदनीय और असातावेदनीय ये सुख और दुःख के होनेमें ही निमित्त प्राप्त होते हैं।

शका—सुख और दुःखकी सामग्री प्राप्त कराना वेदनीय कर्मका कार्य है इस कथन को अनुचरित मानने में क्या आपत्ति है ?

सामग्रीके सद्भाव और असद्भावके साथ सुख और दुःखकी व्याप्ति पठित नहीं होती। सुख और दुःखकी सामग्री के रहने पर भी कदाचित् प्राणी को सुखी और दुःखी नहीं देखा जाता। इसी प्रकार सुख और दुःख

की सामग्री के न रहने पर भी कदाचित् प्राणी को सुखी और दुखी देगा जाता है। इससे ज्ञात होता है कि सुख और दुःख की सामग्री प्राप्त कराना सातावेदनीय और असातावेदनीय का कार्य नहीं है किन्तु वह सुख और दुःख के होने में निमित्त है। यदि निमित्त को ही कार्य बतलाया जाता है तो यह कथन उपचरित ठहरता है और उपचरित कथन को परमार्थ मान लेना ठीक नहीं है। इस प्रकार यही आपत्ति है जो सुख और दुःख का सामग्री को वेदनाय कर्म का अनुपचरित कार्य नहीं सिद्ध होने देती।

शका—तो यह बाह्य सामग्री कैसे प्राप्त होती है ?

समाधान—बाह्य सामग्री अपने अपने कारणों से प्राप्त होती है।

शका—वे कारण कौन से हैं ?

समाधान—रोजगार करना, कारखाने चलाना आदि वे कारण हैं जिनसे बाह्य सामग्री प्राप्त होता है।

शका—सब प्राणी रोजगार आदि क्या नही करते हैं ?

समाधान—यह अपनी अपनी रुचि और परिस्थिति पर अवलम्बित है।

शका—इन सब बातों के या इनमें से किसी एक के करने पर भावनि देरी जाती है तो इसका क्या कारण है ?

समाधान—प्रयत्न की कमी या बाह्य परिस्थिति या दोनों।

शका—कदाचित् व्यवसाय आदि के नहीं करने पर भी धन प्राप्ति देरी जाती है तो इसका क्या कारण है ?

समाधान—यहाँ यह देखना है कि यह प्राप्ति कैसे हुई है क्या किसान के देने से हुई या वहीं पड़ा हुआ धन मिलने से हुई है ? यदि किसान के देने से हुई है तो इसमें जिस मिला है उसके विद्या आदि गुण कारण हैं या देनेवाले की स्वार्थसिद्धि प्रेम आदि कारण है। यदि वहाँ पड़ा हुआ धन मिलने से हुई है तो ऐसी धनप्राप्ति पुण्यद्वय का फल

कैसे कहा जा सकता है। यह तो चोरी है। अतः चोरी के भाव इस धन प्राप्ति में कारण हुए न कि साता का उदय।

शका—दो आदमी एक साथ एकसा व्यवसाय करते हैं फिर क्या कारण है कि एक को लाभ होता है और दूसरे को हानि ?

समाधान—व्यापार करने में अपनी अपनी योग्यता और उस समय की परिस्थिति आदि इसका कारण है पाप पुण्य नहीं। समुक्त व्यापार में एक को हानि और दूसरे को लाभ हो तो फदानित हानि लाभ पाप पुण्य का फल माना भी जाय। पर ऐसा होता नहीं, अतः हानि लाभ को पाप पुण्य का फल मानना किसी भी हालत में उचित नहीं है।

शका—यदि बाह्य सामग्री का लाभालाभ पुण्य पाप का फल नहीं है तो फिर एक गरीब और दूसरा धोमान् क्या होता है ?

समाधान—एक का गरीब होना और दूसरे का धोमान् होना यह व्यवस्था का फल है पुण्य पाप का नहीं। जिन देशों में पूजापादी व्यवस्था है और व्यक्तिगत संपत्ति के जोड़न की कोई मर्यादा नहीं वहाँ अपनी अपनी योग्यता व साधनों के अनुसार लोग उसका सचय करते हैं और इसी व्यवस्था के अनुसार गरीब और अमीर इन वर्गों की सृष्टि हुआ करती है। गरीब और अमीर इनको पाप पुण्य का फल मानना किसी भी हालत में उचित नहीं है। रुस्त ने बहुत कुछ अशों में इस व्यवस्था को तोड़ दिया है इसलिये वहाँ इस प्रकार का भेद नहीं दिखाई देता है फिर भी वहाँ पुण्य और पाप तो है ही। सचमुच में पुण्य और पाप तो यह है जो इन बाह्य व्यवस्थाओं के परे है और वह है आध्यात्मिक। जैन कर्मशास्त्र ऐसे ही पुण्य पाप का निर्देश करता है।

शका—यदि बाह्य सामग्री का लाभालाभ पुण्य, पाप का फल नहीं तो सिद्ध जीवा को इसको प्राप्ति क्यों नहीं होती ?

समाधान—बाह्य सामग्री का सञ्जाव जहाँ है वहीं उसका प्राप्ति सम्भव है। या तो इसका प्राप्ति जब चेतन दोनों को हावी है। क्योंकि तिनोड़ी में भी धन रखा रहता है इसलिए उसे भी धन को प्राप्ति कही जा सकती है। किन्तु जब के रोगादि भाव नहीं होता और चेतन के होता है इसलिये वही उसमें समकार और अद्वय भाव रहता है।

शका—यदि बाह्य सामग्री का लाभालाभ पुण्य पाप का फल नहीं है तो न सही पर स्रोगता और निरोगता वह तो पाप पुण्य का फल मानना ही पड़ता है ?

समाधान—स्रोगता और निरोगता यह पाप पुण्य के उदय का निमित्त भले हो जाय पर स्वयं यह पाप पुण्य का फल नहीं है। जिस प्रकार बाह्य सामग्री अपने अपने कारण से प्राप्त होती है उसी प्रकार स्रोगता और निरोगता भी अपने अपने कारणों से प्राप्त होती है। इसे पाप पुण्य का फल मानना किसी भी हालत में उचित नहीं है।

शका—स्रोगता और निरोगता के क्या कारण हैं ?

समाधान—अस्वास्थ्यपर आहार, विहार व सगति करना आदि स्रोगता के कारण हैं और स्वास्थ्यवर्धक आहार, विहार व सगति करना आदि निरोगता के कारण हैं।

इस प्रकार निवार करने पर यही निष्कर्ष निकलता है कि साता वेदनीय और असातावेदनीय का कार्य सुख और दुःख की सामग्री प्राप्त करना नहीं है। स्वर्ग में उत्तरोत्तर पुण्यातिशय के होने पर भी बाह्य सम्पत्ति का उत्तरोत्तर हीनता देखा जाती है, चतुर्व्यं आदि नरका में साता का उदय होने पर भी बाह्य सम्पत्ति की प्राप्ति नहीं देखा जाता, साधुआ के साता का उदय होने पर भी सम्पत्ति का अभाव देखा जाता है और प्रतिमा आदि जब हान पर भी उनकी पूजा प्रतिष्ठा देखी जाती है, इसलिये भी मालूम पड़ता है कि साता और असाता सुख और दुःख की सामग्री के जनक नहीं हैं ॥ ८ ॥

जिसका उदय तत्त्वा के यथार्थ स्वरूप के ध्यान न होने देने में निमित्त है वह मिथ्यात्वमाहितीय कर्म है। जिसका उदय तात्त्विक स्वरूप दर्शनमोहनाय की म बाधक न होकर भी उसमें चल, मलिन और तीव्र प्रवृत्तियों अगाढ़ दोष के पैदा करने में निमित्त है वह सम्यक्त्व मोहनीय कर्म है। तथा जिसका उदय मित्र हृष्ट परिणामों के होने में निमित्त है जो न केवल सम्यक्स्वरूप कह जा सकते हैं और न केवल मिथ्यात्वरूप किन्तु उभयरूप होते हैं वह मिश्रमोहनीय कर्म है।

चारित्र्यमोहनाय के दो भेद हैं एक अकपायवेदनीय और दूसरा अकपायवेदनाय के नौ भेद
अकपायवेदनाय । अकपाय में 'अ' का अर्थ 'धोखा' है अर्थात् जो कपाय से न्यून है वह अकपायवेदनाय है। इसके हास्य आदि नौ भेद हैं। जिसका उदय हास्यभाव के होने में निमित्त है वह हास्य कर्म है। जिसका उदय रतिरूप भावके होने में निमित्त है वह रति कर्म है। जिसका उदय अरतिरूप परिणामके होने में निमित्त है वह अरति कर्म है। जिसका उदय शौर्यरूप परिणामके होने में निमित्त है वह शोक कर्म है। जिसका उदय भयरूप परिणामके होने में निमित्त है वह भय कर्म है। जिसका उदय परिणामाम ग्लानि पैदा करने में निमित्त है वह जुगुप्सा कर्म है। जिसका उदय अपन दोषों को कर्मने आदिरूप स्त्री सुलभ भावों के हाने में निमित्त है वह स्त्रीवेद कर्म है। जिसका उदय उत्तम गुणों को भोगने आदिरूप पुरुष सुलभ भावों के हाने में निमित्त है वह पुरुषवेद कर्म है तथा जिसका उदय स्त्री और पुरुष सुलभ भावों से विलक्षण कल्पित परिणामों के होने में निमित्त है वह नपुंसकवेद कर्म है।

१ शब्द—जो गमधारण करे वह स्त्री, जो अपत्य को जन्म दे वह पुरुष और जो स्त्री और पुरुष इन दोनों से व्यतिरिक्त चिन्हवाला हो वह नपुंसक। यदि स्त्रीवेद आदि का यह अर्थ किया जाय तो क्या आपत्ति है ?

समाधान—उक्त अर्थ शरीर चिन्ह को प्रधानता से किया गया है किन्तु वेद नोकपाय में जाकरा परिणाम विरचित है, इसलिये प्रकृत में शरीर चिन्ह की अपेक्षा से अर्थ न करके परिणामों का अपेक्षा से श्रीवेद आदि का अर्थ करना उचित है।

अनन्त अथात् ससार का कारण होने से मिथ्यादर्शन अनन्त कहलाता है और जा कर्म इसका अनुगृहीत हो यह अनन्तानुगृहीत कहलाता है। जिसका उदय जीवके देशविरतिके धारण नहीं करनेम निमित्त है वह कर्म अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया और लोभ कहलाता है। जिस कर्म का उदय जीव के सर्वविरति के नहीं धारण करने म निमित्त है वह कर्म प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया और लोभ कहलाता है। तथा जिसका उदय सर्वविरति का प्रतिषन्ध नहीं करता किन्तु सर्वविरति म प्रमाद दाप के लगाने म निमित्त होता है वह सञ्चलन क्रोध, मान, माया और लोभ है ॥ ९ ॥

जिनका उदय नरक, तिमिञ्च, मनुष्य और देवपाप म चार बार आयु म जीवन गिताने में निमित्त होता है वे क्रम से नरकायु, तिर्यञ्चायु, मनुष्यायु और देवायु हैं। ये चारों भवविपाकी कर्म हैं, इसलिये इनका नरकादि भवों के निमित्त रूप से विपाक होता है ॥ १० ॥

जिसका उदय जायके नारक आदि रूप भावके होनेम निमित्त है वह गति नामकर्म है। इसके नरकगति, तिर्यञ्चगति, मनुष्यगति और देवगति ये चार भेद हैं। नरकगतिका उदय नारक भावके होने में निमित्त है। इसी प्रकार शेष गतियों के सन्बन्ध म जानना चाहिये। जाति का अर्थ सद्यता है। प्रकृत में इसके एकेन्द्रिय जाति, द्वान्द्रिय जाति, त्रीन्द्रिय जाति, चतुरिन्द्रिय जाति

और पचेन्द्रिय जाति के पाँच भेद हैं। इनका उदय जीव के अपना अपनी जाति में पैदा होने में निमित्त है। औदारिक आदि शरीर का प्राप्त कराने में निमित्त शरीर नामकर्म है। शरीर के पाँच भेद पहले बतला आये हैं। शरीर के अङ्ग और उपाङ्गों के होने में निमित्त आङ्गोपाङ्ग नामकर्म है। इसके औदारिक शरीर आङ्गोपाङ्ग, त्रैविधिक शरीर आङ्गोपाङ्ग और आहारक शरीर आङ्गोपाङ्ग के तीन भेद हैं। जिस कर्म का उदय शरीर के लिये प्राप्त हुए पुद्गला का परस्पर बन्धन कराने में निमित्त है वह बन्धन नामकर्म है। इसके औदारिक बन्धन आदि पाँच भेद हैं। जिस नामकर्म का उदय शरीर के लिये प्राप्त हुए पुद्गलों का बन्धन छिन्नरहित होकर एक-सा हो जाय इस क्रिया में निमित्त है वह सद्भाव नामकर्म है। इसके औदारिक सद्भाव आदि पाँच भेद हैं। जिस नामकर्म का उदय शरीर की आकृति बनने में निमित्त है वह सस्थान नामकर्म है। इसके समचतुरस्र सस्थान, त्र्यधोपरिमण्डलसस्थान, स्वातिसस्थान, कुब्जसस्थान, वामनसस्थान और हुण्डसस्थान के छह भेद हैं। शरीर का ठोका प्रमाण में होना समचतुरस्रसस्थान है। शरीर का उब के वृत्त के समान आयत गोल होना त्र्यधोपरिमण्डलसस्थान है। स्वाति वामी या सेमर को कहते हैं। इनके समान अर्थात् शरीर का नाभि से नीचे बड़ा और ऊपर छोटा होना स्वातिसस्थान है। शरीर का कुम्हा होना अर्थात् हाथ, पाँज और गर्दन का लम्बा होना और मध्य भाग का छोटा होना कुब्जसस्थान है, शरीर का घोना होना अर्थात् हाथ, पाँज और गर्दन आदि का छोटा होना और मध्य भाग का बड़ा होना वामनसस्थान है और शरीर का विषम अवयवों वाला होना हुण्डसस्थान है। जिसको जैसा शरीर का आकार मिलता है उसमें निमित्त सस्थान नामकर्म का उदय है। जिस कर्म का उदय शरीर में हाड़ और सन्धियाँ का उत्पत्ति में निमित्त है वह सङ्गन नामकर्म है। इसके वक्षपृथ्वीनाराचसङ्गन, वक्षनाराचसङ्गन, नाराचसङ्गन,

अर्धनाराचमहनन, कालितसहनन और असम्प्राप्तास्पष्टिकलदनन के छ भेद हैं। वृषभ का अर्थ वेष्टन है। नाराच का अर्थ रुते हैं जिन सहनन का अर्थ हड्डियाँ हैं। जिस शरीर के वष्टन, रीति धर्म हट्टुर वध्यमय हा वह वध्यवृषभनाराचसहनन है। जिस शरीर में वद्धे धर्म हड्डियाँ वध्यमय किन्तु उन पर वेष्टन न हो वह रज्ज्वारकृतजनन है। जिस शरीर में हड्डियाँ कीला से कालित रह न्यागव्यक्त है जिस शरीर में आधी हड्डियों कीला से कालित हा और बाकी नखों से कालित न हो वह अर्धनाराचसहनन है। जिस शरीर में इनके परस्पर कालित हा वह कालितसहनन है। जिसे शरीर में एक परस्पर जुड़ा हुई न हा किन्तु शिराया से बंधा हो वह अनन्तरात्मक दिनसहनन है। इनमें से जिसका जैसा सदनगत्य दान निष्पन्न है उसमें वैसा सहनन मिलने में सहनन नामकर्म का उत्पत्ति न होता है। शरीरगत शांत आदि आठ मंग्र, लक्ष्मी, सुख, सुरभि आदि दो गन्ध और श्वेत आदि पांच गुण इसके तत्व न निर्माण भूत पर्मा अनुक्रम से स्पशनाम, रसनाम, गन्धनाम और स्पर्शननाम कहलाते हैं। जिस कर्म का उद्भव विप्रहाति ने कर का प्रत्यक्ष दुःख बनाये रखने में निमित्त है वह आनुपूर्वी नामकर्म है। इसके चार गत्यानुपूर्वी, तिर्यञ्चगत्यानुपूर्वी, मनुष्यगत्यानुपूर्वी और देवगत्यानुपूर्वी ये चार भेद हैं। प्रशास्त और अप्रफल्गु गात्र का निर्माण करने का विहायागति नामकर्म है। इन चौदह प्रकृति का व्यवहार भेद ज्ञान के कारण ये पिएह प्रकृतियों कहलाती हैं। इन्हें इन अवन्तर भेद ६२ हुए जो सम उस पिएह प्रकृति के वर्णन के ऊपर कहलाए हा हैं। यदि बन्धन के पाँच भेद न उनके पन्द्रह भेद दिए जाते हैं तो उनका सम्मान ७४ हो जाती है।

जिस नामकर्म का उद्देश्य शराब बनाने वाली हानि में हलना होने में निमित्त है वह अगुरुबु नामकर्म है। जिस

उदय शरारके अपने ही अवयवा से अपना घात होने में निमित्त है वह
 आठ प्रत्येक
 प्रवृत्तियों
 उपघात नामकर्म है। अथवा जिस नामकर्म के उदय
 से जीव अपना घात करने के लिये विष आदि लाता
 है वह उपघात नामकर्म है। जिस कर्म का उदय
 शरीर में ऐसे अवयवा या पुद्गला के निमाण में निमित्त है जिससे
 दूसरे का घात हो वह परघात नामकर्म है। जिस नामकर्म का उदय
 जीव को आसोच्छ्वास के लेने में निमित्त है वह उच्छ्वास नामकर्म है।
 अनुष्ण शरीर में उष्ण प्रकाश के होने में जो कर्म निमित्त है वह
 आतप नामकर्म है। जिस कर्म का उदय अनुष्ण शरीर में शीत प्रकाश
 के होने में निमित्त है वह उद्योत नामकर्म है। जिस नामकर्म का उदय
 शरीर में आहोपाहो के प्रयास्थान हान में निमित्त है वह निर्माण
 नामकर्म है। जिस नामकर्म का उदय जीव के तीर्थस्तर होने में निमित्त
 है वह तीर्थस्तरत्व नामकर्म है।

१,२-जिस कर्मका उदय जीव को प्रसभाषके प्राप्ति कराने में निमित्त
 है वह प्रमनाम है। जिस कर्मका उदय जीव को स्थावर भाषके प्राप्ति
 कराने में निमित्त है वह स्थावर नाम है। ३,४-जिस
 प्रसदशक और
 स्थावरदशक
 कर्मका उदय जीव को यादर हान में निमित्त है वह यादर
 नाम है। जिस कर्मका उदय जीव के सूक्ष्म होने में
 निमित्त है वह सूक्ष्म नामकर्म है। जिसका निरास आधारके बिना
 नहीं पाया जाता वे यादर है और जिन्हें आधारही आवश्यकता नहीं
 पड़ती वे सूक्ष्म हैं। ५,६-जिसका उदय प्राणियों को अपने अपने योग्य पर्याप्त
 प्रियोंके पूरा करने में निमित्त है वह पर्याप्त नामकर्म है। जिसका उदय
 अपने अपने योग्य पर्याप्तियों को पूर्ण न कर सकने में निमित्त है वह
 अपर्याप्त नामकर्म है। ७,८-जिसका उदय प्रत्येक जीवको अलग अलग
 शरीर प्राप्त कराने में निमित्त है वह प्रत्येक नाम कर्म है और जिसका
 उदय अनन्त जीवोंको एक साधारण शरीर प्राप्त कराने में निमित्त है

५-१३] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नामनिर्देश ३६१

यह साधारण नामकर्म है। १, १०—जिसका उदय रस, रधिर, वेदा, मन्त्रा हृद्दी, मास और वीर्य इनके स्थिर रहने में निमित्त है वह स्थिर नामकर्म है और जिसका उदय इनके क्रमसे परिणामनर्म निमित्त है वह अस्थिर नामकर्म है। ११, १२—जिसका उदय आगापागोंके प्रशस्त होने में निमित्त है वह शुभनाम कर्म है और जिसका उदय आगोपागा के अप्रशस्त होनेमें निमित्त है वह अशुभ नामकर्म है। १३, १४—श्री और पुण्याके सौभाग्यमें निमित्त सुभग नामकर्म है और दुभाग्यमें निमित्त दुभग नामकर्म है। १५, १६—जिसका उदय मधुर स्वरके हान में निमित्त है वह सुस्वर नाम कर्म है और इसके विपरीत दुस्वर नामकर्म है। १७, १८—जिस कर्मका उदय जाघके बहुमान्य और महण करने योग्य होने में निमित्त है वह आदेय नाम कर्म है और इसके विपरीत अनादेय नामकर्म है। १९,—२० जिसका उदय जीवमें ऐसी योग्यताके लानमें निमित्त है जिससे उसके उदय विद्यमान और अविद्यमान सभी प्रकारके गुणोंका प्रकाशन होता है वह यश कीर्ति नाम कर्म है और हमसे विपरीत अयश कर्ति नामकर्म है

य नाम कर्मका पयालीस प्रकृतिया हैं जिनका स्वरूप निर्देश यहाँ पर किया है। पर ऐसा करते हुए सूत्र पाठका क्याल नहीं रखा है इससे उनका विभाग करनेमें विशेष मुधिधा रहो है ॥ ११ ॥

जिस कर्मका उदय उच्च गोत्रके प्राप्त करनेमें निमित्त है वह उच्च गोत्र है। और जिसका उदय नीच गोत्रके प्राप्त करनेमें निमित्त है वह नीच गोत्र है। गोत्र, कुल, वंश और सन्तान ये एकार्य पाची शब्द हैं। प्राद्वण परपरा वर्णव्यवस्था जन्मसे मानवी है इसलिये उसके यहाँ उच्च गोत्र और नीचगोत्र विभाग उस आधारसे किया गया है पर जैन परम्परा यह सब कर्मसे मानवी है। इस लिये इस परम्पराम गोत्रका विभाग वर्ण व्यवस्था के आधारसे नहीं किया जा सकता है। यहाँ इसका आधार

चारित्र्य माना गया है । जो प्राणी अपने वर्तमान जीवन में चारित्र्य स्थापित करता है और जिसका सम्बन्ध भी ऐसे ही लोगोंसे होता है वह उच्चगोत्रो है और इससे विपरीत नीचगोत्रो है ॥ १२ ॥

१ जिस कर्मका उदय ज्ञानादि के दान करनेके भाव न होने देनम निमित्त है वह ज्ञानान्तराय कर्म है । २ जिस कर्मका उदय सुखे लाभ हुआ ऐसा भाव न होने देने में निमित्त है यह लाभान्तराय कर्म की पाच प्रकृतियाँ न्तराय कर्म है । ३ जिस कर्मका उदय भोगरूप परिणामके न होने देनेम निमित्त है यह भोगान्तराय कर्म है । ४ जिस कर्मका उदय उपभोगरूप परिणाम के न होने देनेम निमित्त है यह उपभोगान्तराय कर्म है । और ५ जिस कर्मका उदय आत्मजीय प्रपट न होने देनेम निमित्त है वह धीयान्तराय कर्म है ॥ १३ ॥

स्थितिबन्धना वक्तुम्—

आदितस्तिसृणामन्तरायस्य च त्रिंशत्सागरोपमकोटीकोटयः
परा स्थिति ॥१४॥

सप्ततिर्माहिनीयस्य ॥१५॥

विंशतिर्नाभगोत्रयो ॥१६॥

त्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाण्यायुष ॥१७॥

अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य ॥१८॥

नामगोत्रयोरष्टौ ॥१९॥

शेषाणामन्तर्मुहूर्ता ॥२०॥

आदि की तीन प्रकृतियाँ अर्थात् ज्ञानायरण्य, दर्शनावरण और वेदनाय तथा अन्तराय इन चारही उत्कृष्ट स्थिति तीस कोटावीटा सागरोपम है ।

मोहनीय की उत्कृष्ट स्थिति सत्तर कोटानोटी सागरोपम है ।
नाम और गोत्र की उत्कृष्ट स्थिति बीस कोटानोटी सागरोपम है ।

आयु कर्मकी उत्कृष्ट स्थिति तेतास सागरोपम है ।

वेदनीयकी जघन्य स्थिति बारह मुहूर्त है ।

नाम और गोत्रकी जघन्य स्थिति आठ मुहूर्त है ।

बाकाके पाच कर्मोंका जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है ।

प्रस्तुत सूत्रा में आठो मूल प्रकृतियाँ का उत्कृष्ट और जघन्य स्थिति-
बन्ध बतलाया गया है । उत्कृष्ट स्थिति की प्राप्ति मिथ्यादृष्टि सत्त्वो पयाप्त
पचेन्द्रिय जाच के ही सम्भव है अन्य के नहीं, किन्तु इसका एक अप-
वाद है और वह यह कि आयुर्म्म का उत्कृष्ट स्थितिवन्ध सम्यग्दृष्टि के
भा होता है । यात यह है कि वैमानिका के योग्य तेतीस सागरोपम
प्रमाण उत्कृष्ट स्थितिवन्ध सबल समय का धारी सम्यग्दृष्टि ही करता
है मिथ्यादृष्टि नहीं । तथा ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, नाम,
गात्र और अन्तराय इनका जघन्य स्थिति सूक्ष्मसाम्पराय गुणस्थान
के अन्तिम समय में प्राप्त होती है, क्या कि जघन्य स्थितिवन्ध के
कारणभूत सूक्ष्म कपाय का सद्भाव वहीं पर पाया जाता है । यद्यपि
वेदनीय कर्म का ईयापथ आसय तेरहवें गुणस्थान तक उतलाया है
और इसलिये हमारी बन्धव्युच्छिन्ति तेरहवें गुणस्थान के अन्तिम
समय में होती है । परन्तु इसका भी स्थिति और अनुभागबन्ध दसवें
गुणस्थान तक ही होता है, क्या कि अगले गुणस्थाना में इन दोना-
बधा का कारणभूत कपाय का सद्भाव नहीं पाया जाता । अतः वेद-
नाय की जघन्य स्थिति भी दसवें गुणस्थान के अन्तिम समय में ही
कही है । मोहनीय का जघन्य स्थितिवन्ध नौवें अनिवृत्ति करण गुण-
स्थान में प्राप्त होता है । और आयुर्म्म का जघन्य स्थितिवन्ध कर्म
भूमि में तिर्यच और मनुष्या के सम्भव है । इस उत्कृष्ट और जघन्य
स्थितिवन्ध के अतिरिक्त मध्यम स्थितिवन्ध के असख्यात विकल्प हैं ।

उत्कृष्ट स्थिति में से जघन्य स्थिति के घटा देने पर जो शेष रहे उसमें से एक और कम कर देने पर जितने समय प्राप्त हों उतने मध्यम स्थिति का भेद होते हैं और घटाकर शेष रही सख्या में जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति के दो समय मिला देने पर कुल स्थितिबन्ध के विकल्प होते हैं ॥ १४-२० ॥

अनुभागराध का वर्णन—

विपाकोऽनुभव ॥ २१ ॥

स यथानाम ॥ २२ ॥

ततश्च निर्जरा ॥ २३ ॥

विपाक अर्थात् विविध प्रकार के फल देने की शक्ति का पड़ना ही अनुभव है। वह जिस वस्तु का जैसा नाम है उसके अनुसार होता है। और उसके बाद अर्थात् फल मिल जाने के बाद निर्जरा होती है।

वर्गबन्ध के समय जिस जीव के कर्माय की जैसी तीव्रता या मन्दता रहती है और उसे द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव और भाव रूप जैसा अनुभव का कारण निमित्त मिलता है उसके अनुसार उस कर्म में फल देने की शक्ति पड़ती है। उसमें भी वर्गबन्ध के समय यदि शुभ परिणाम होते हैं तो पुण्य प्रकृतियाँ में प्रवृष्ट और पापप्रकृतियाँ में निवृष्ट फलदान शक्ति प्राप्त होती है। और यदि कर्म बन्ध के समय अशुभ परिणामों का तीव्रता होता है तो पाप प्रकृतियों में प्रवृष्ट और पुण्य प्रकृतियों में निवृष्ट फलदान शक्ति प्राप्त होती है।

यद्यपि यह अनुभव अर्थात् फलदान शक्ति इस प्रकार प्राप्त होता है तथापि उसकी प्रवृत्ति का प्रकार से देखा जाता है—स्वमुख से और परमुख से। ज्ञानावरणादि आठों मूल प्रकृतियों में यह फलदान शक्ति स्वमुख से ही प्रवर्तती है और उत्तर प्रकृतियों में स्वमुख से भी प्रवर्तती है और परमुख से भी प्रवर्तती है। विशेष सुलोभा इम प्रकार है—

अनुभव की द्विधा प्रवृत्ति

ऐसा नियम है कि आठा मूल प्रकृतियाँ का परस्पर सक्रमण नहीं होता अर्थात् एक मूल प्रकृति दूसरा मूलप्रकृति रूप नहीं बदलती, वह स्वमुख से ही फल देकर निर्गोरा को प्राप्त होती है। किन्तु उत्तर प्रकृतियाँ में यह नियम नहीं है। उनमें समान जातीय प्रकृतियाँ का अपनी समान जातीय दूसरी प्रकृतियाँ में भी सक्रमण देखा जाता है, अर्थात् एक प्रकृति बदल कर दूसरी प्रकृति रूप हो जाती है। जैसे मतिज्ञानावरण बदल कर भ्रुतज्ञानावरण आदि रूप हो जाता है। अर्थात् जब मतिज्ञानावरण बदलकर भ्रुतज्ञानावरण आदि रूप हो जाता है तब उदयकाल में वह अपना फल उस रूप से देता है। इसी प्रकार सब उत्तर प्रकृतियों के विषय में जानना चाहिये। फिर भी कुछ ऐसी उत्तर प्रकृतियों हैं जिनका परस्पर सक्रमण नहीं होता। जैसे—दर्शनमोहनाय का चारित्रमोहनायरूप और चारित्रमोहनीय का दर्शनमोहनाय रूप सक्रमण नहीं होता। हाँ दर्शनमोहनीयके अवान्तर भेदा का परस्पर में और चारित्रमोहनीय के अवान्तर भेदा का परस्पर में सक्रमण होना अनश्य सम्भव है। इसी प्रकार चारा आयुआ का भी परस्पर में सक्रमण नहीं होता, अर्थात् एक आयु के कम परमाणु बदल कर दूसरी आयु रूप कभी नहीं होते, किन्तु प्रत्येक आयु स्वमुख से ही फल देकर निर्गोरा को प्राप्त होती है।

ऐसा भी होता है कि एक कम प्रकृति के परमाणु अन्य प्रकृतिरूप में भी बदलें तो भी बन्धकालीन स्थिति और अनुभाग में परिणामों के अनुसार बदल होता देखा जाता है। अधिक स्थिति घट सकती है और घटी हुई स्थिति बढ़ सकती है। इसी प्रकार अनुभाग भी न्यूनाधिक हो सकता है। इसमें से घटने का नाम अपक्षरण है और बढ़ने का नाम उत्क्षरण है। किन्तु अपक्षरण का होना कभी भी—सम्भव है पर उत्क्षरण जिस प्रकृतिमें स्थिति और अनुभाग का हो उसके बाध के समय ही होता है।

अब प्रश्न यह है कि किस प्रकृतिको कैसा अनुभाग प्राप्त होता है। इसका यही समाधान है कि जिस प्रकृतिका जो नाम है उसी के अनु प्रकृतियोंके नामानुसृत्य सार उसका अनुभागग्रन्थ होता है। जैसे ज्ञाना वरण प्रकृतिमें ज्ञानको और दर्शनावरणमें दर्शनको आवृत्त करनेका अनुभाग प्राप्त होता है। इसा प्रकार अन्य मूल व सब उत्तर प्रकृतियोंके विषयमें जानना चाहिये।

पहले जिन कर्मका जैसा अनुभाग बतला आये हैं उसीके अनुसार उस कर्मका फल मिलता है। तथा फल मिलनेके बाद वह कर्म आत्मा से जुदा हो जाता है और इसीका नाम निर्जरा है। फलदान के बाद यह निर्जरा सविपाक और अविपाक के भेद से दो कर्मकी दशा प्रकार की होती है। विपाक फलकालको कहते हैं। फल कालके प्राप्त होने पर फल देकर जो कर्मकी निर्जरा होती है वह सविपाक निर्जरा है और फलकालके प्राप्त हुए बिना उदीरणा द्वारा फल देकर जो कर्मकी निर्जरा होता है वह अविपाक निर्जरा है। पेड़में लगे लगे ही आमका पककर गिरना सविपाक निर्जराका उदाहरण है और पकनेके पहले ही तोड़कर पाल द्वारा आमका पकाना अविपाक निर्जरा का उदाहरण है।

सूत्र में 'च' शब्द रखकर निर्जरा का अन्य निमित्त सूचित किया है। अगले अध्यायमें तपसे निर्जरा होती है यह बतलाने वाले हैं, इसलिये इस सूत्रमें 'च' शब्द देनेसे यह ज्ञात होता है कि फल कालके पूरा होने पर फल देकर भी कर्म की निर्जरा होती है और अन्य निमित्तों से भी कर्मकी निर्जरा होती है। हर हालतमें कर्म किसी न किसी रूपमें अपना फल अवश्य देता है। बिना फल दिये किसी भी कर्म की निर्जरा नहीं होती इतना निश्चित है। इसके विषयमें यह नियम है कि उदयवाली प्रकृतियोंका फल स्वमुखसे मिलता है और अनुदय वाली प्रकृतियों का फल परमुखसे मिलता है। उदाहरणार्थ—साताना

उदय रहने पर उसका भोग साधारण से ही होता है किन्तु तब प्रसाता स्तिबुक सक्रमण द्वारा साधारण से परिणमन करती जाती है इस लिये इसका उदय परमुख से होता है। उदय कालके एक समय पहले अणु-दयारूप प्रकृतिके निपेक का उदय को प्राप्त हुई प्रकृतिरूपसे परिणम जाना स्तिबुक सक्रमण है। जो प्रकृतिया बिम षालमे उदयमे नहीं होता है किन्तु सत्तारूपमे विद्यमान रहती हैं उन सबका प्रति समय इसा प्रकार परिणमन होता रहता है ॥ २१—२३ ॥

प्रदेशबन्धका वर्णन—

नामप्रत्यया सर्वतो योगविशेषात् सूक्ष्मैकक्षेत्रानगाहस्थिता
सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तानन्तप्रदेशा ॥२४॥

प्रति समय योग विशेष से कमप्रकृतियाके कारणभूत सूक्ष्म, एक क्षेत्रानगाहा और स्थित अनन्तानन्त पुद्गल परमाणु सब आत्मप्रदेशोंमें (सम्बन्धको प्राप्त) होते हैं।

इस सूत्र द्वारा प्रदेशबन्धका विचार किया गया है। ससारा आत्मा के जो प्रति समय कर्मबन्ध होता है वह कैसा, कम, किस कारणसे, किसमे और कितना होता है इन्हीं सब प्रश्नोंका इसमे समाधान किया गया है। 'नामप्रत्यया' पद देकर यह बतलाया गया है कि इन बंधनेवाले कर्मा द्वारा ही ज्ञानावरणादि अलग अलग प्रकृतियाका निर्माण होता है। दूसरे 'सर्वत' पद देकर बतलाया गया है कि ससारा जीवके इन कर्माका सदा बन्ध होता रहता है। ऐसा एक भी क्षण नहीं जब इनका बंध न होता हो। तीसरे 'योगविशेषात्' पद देकर यह बतलाया गया है कि जिसके मानासक, वाचिक या कायिक जैसा योग होता है उसके अनुसार कर्माका न्यूनाधिक बंध होता है। या इस पद द्वारा यह बतलाया गया है कि प्रदेशबन्धका मुख्य कारण याग है। योगका अभाव हो जानेपर कर्मबन्ध नहीं होता। चौथे 'सूक्ष्म'

तु देकर यह चतलाया गया है कि बधनेवाले वे पुद्गल परमाणु सूक्ष्म होते हैं स्थूल नहीं। पाचवें 'एक क्षेत्रावगाह' पद देकर यह मत गाया गया है कि जीव प्रदेशके क्षेत्रवर्ती कर्म परमाणुआका ही महण होता है। जो कर्मपरमाणु उसके बाहरके क्षेत्रम स्थित हैं उनका महण नहीं होता। छठे 'स्थित' पद देकर यह चतलाया गया है कि स्थित कर्म परमाणुआका ही महण होता है गतशील कर्म परमाणुआका नहीं। अन्त्य यह है कि जिस समय आत्माके त्रिवर्धित प्रदेश जिस क्षेत्रम होते हैं उस समय वहाँ क बधने यान्य कर्मपरमाणु उन प्रदेशसे बध जाते हैं। सातवें 'मर्यादमप्रदेशेषु' पद देकर यह सूचित किया गया है कि किसी समयम किन्हीं आत्मप्रदेशोंमें और किसी समयमे किन्हीं आत्म प्रदेशोंम बन्ध होता हो ऐसा नहीं है किन्तु प्रति समय सभी आत्म प्रदेशोंम बन्ध होता है। आठवें 'अनन्तानन्तप्रदेशा' पद देकर यह सूचित किया गया है कि प्रति समय बधनेवाले कर्मपरमाणु सरयात, असरयात या अनन्त न होकर अनन्तानन्त होते हैं। इस प्रकार प्रस्तुत सूत्रम प्रदेशान्धका निवार करते हुए उक्त आठ वातापर प्रकाश डाला गया है ॥ २४ ॥

अम के सम्बन्धमें कुछ विशेष ज्ञानार्थ—

कर्मा का बन्ध आत्माके परिणामाके अनुसार होता है और वे, जैसा वनम स्वभावा व हीनाधिक फलदान शक्ति पद जाती है तदनुसार जीवनी परतन्त्रता का कारण कर्म है। काय के होने म निमित्त होते रहते हैं। यों तो जीव ही स्वयं ससारी होता है और जीव ही मुक्त होता है। राग द्वेष आदि रूप अशुद्ध और कवलज्ञान आदिरूप शुद्ध जितनी भी अवस्थाए होती हैं वे सब जीवनी हा होता हैं। ये जीवके मिया अन्य द्रव्यम नहीं पाई जाती है। तथापि इनमे शुद्धता और अशुद्धताका भेद निमित्तकी अवेक्षासे किया जाता है। निमित्त दो प्रकारके माने गये हैं। एक वे जो साधारण कारण रूपसे

स्वाकार किये गये हैं। धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन चार द्रव्या का सङ्गाव इन्ही रूप से स्वाकार किया गया है। और दूसरे वे जो प्रत्येक कार्य के अलग अलग निमित्त होते हैं। जैसे घट पर्याय की उत्पत्ति में कुम्हार निमित्त है और जीव की अशुद्धता का निमित्त कर्म है आदि। जब तक जीव के साथ कर्म का सम्बन्ध है तभी तक ये राग, द्वेष और मोह आदि भाव होते हैं। कर्म के अभाव में नहीं। इससे ससार का मुख्य कारण कर्म कहा जाता है। घर, पुत्र, स्त्री और धन आदि का नाश ससार नहीं है। वह तो जीव की अशुद्धता है जो कर्म के सङ्गाव में ही पाई जाती है। कर्म का और ससार का अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध है। यदि इन्हीं समव्याप्ति मानी जाय तो अत्युक्ति नहीं होगा। जब तक यह सम्बन्ध बना रहता है तब तक जीव परतन्त्र है।

कर्म का अर्थ क्रिया है। क्रिया अनेक प्रकार की होती है। हँसना, खेलना, दृष्टना, उठना, बैठना, रोना, गाना, जाना, आना, पाना, पीना आदि ये सब क्रियायें हैं। क्रिया जब और जहाँ होती है। क्रिया के दो अर्थ हैं। क्रिया के अर्थ में दोनो में होती है। कर्म का सम्बन्ध आत्मा से होने के कारण यहाँ केवल वह क्रिया नहीं ली गई है। और शुद्ध जीव निष्क्रिय है। वह सदा हा आकाश के समान निर्लेप और भिन्ना में उकड़े गये चित्र के समान निष्कम्प रहता है। क्रिया का मतलब यहाँ उत्पाद व्यय धौव्य से नहीं है। किन्तु यहाँ क्रिया का अर्थ परिस्पन्द लिया गया है। परिस्पन्दात्मक क्रिया सन पदार्था में नहीं होती। वह पुद्गल और ससारी जाव में ही पाई जाती है, इसलिये प्रकृत में कर्म का अर्थ ससारी जाव की क्रिया लिया गया है। आशय यह है कि ससारी जीवों की प्रति समय परिस्पन्दात्मक जा भी क्रिया होता है वह कर्म कहलाता है।

यद्यपि कर्म का मुख्य अर्थ यही है तथापि इसके निमित्त से जो

पुद्गल परमाणु ज्ञानावरणादि भाव को प्राप्त होते हैं वे भी कर्म कहलाते हैं। इनमें कर्म व्यवहार करने का कारण द्रव्य निक्षेप है। द्रव्य निक्षेप के नोआगम भेद का एक भेद कम है। यही कर्म शब्द का वाच्य यहाँ लिया गया है इसलिये इसकी द्रव्य कर्म यह भी सज्ञा है। नोआगम का दूसरा भेद नोकर्म है। इससे कर्मादय के सहकारी कारण लिये जाते हैं। धनादि सात्ता के नोकर्म हैं। इसी प्रकार अन्य नोकर्म भी जानने चाहिये।

जीव को प्रति समय जो अवस्था होती है उसका चित्र कर्म है।
 जीव की यह अवस्था यद्यपि उसी समय नष्ट हो जाती है पर संस्कार रूप से वह कर्म में अंकित रहती है। प्रति समय के कर्म जुदे-जुदे हैं और जब तक वे फल नहीं दे लेते नष्ट नहीं होते। बिना भोगे कर्म का क्षय नहीं होता ऐसा नियम है। 'नाभुक्त क्षीयते कर्म।'

कर्म का भोग विविध प्रकार से होता है। कभी जैसा कर्म का सचय किया है उसी रूप में उसे भोगना पड़ता है। कभी न्यून, अधिक या विपरीत रूप से उसे भोगना पड़ता है। कभी दो कर्म मिलकर एक कार्य करते हैं। सात्ता और असात्ता इनके काम जुदे जुदे हैं पर कभी ये दोनों मिलकर सुख या दुःख किसी एक में जन्म देते हैं। कभी एक कर्म विभक्त होकर विभागानुसार काम करता है। उदाहरणार्थ मिथ्यात्व का मिथ्यात्व, सम्यग्मिथ्यात्व और सम्यक् प्रकृतिरूप से विभाग हो जाने पर इनके कार्य भी जुदे जुदे हो जाते हैं। कभी नियत काल के पहले कर्म अपना कार्य करता है तो कभी नियत काल से बहुत समय बाद उसका फल देखा जाता है। जिस कर्म का जैसा नाम, स्थिति और फलदान शक्ति है उसी के अनुसार उसका फल मिलता है यह साधारण नियम है। अपवाद इसके अनेक हैं। कुछ कर्म ऐसे अवश्य हैं जिनकी प्रकृति नहीं बदलती। उदाहरणार्थ

चार आयुर्कर्म । आयुर्कर्मा में जिस आयु का बन्ध होता है उसी रूप में उसे भागना पड़ता है । उसके स्थिति अनुभाग में उलट फेर भले ही हो जाय पर भोग उनका अपनी अपनी प्रकृति के अनुसार ही होता है । यह कभी सम्भव नहीं कि नरकायु को तिर्यच्चायु रूप से भागा जा सके या तिर्यच्चायु को नरकायु रूप से भोगा जा सके । शेष कर्मों के विषय में ऐसा कोई नियम नहीं है । मोटा नियम इतना अवश्य है कि मूल कर्म में बदल नहीं होता । इस नियम के अनुसार त्रिशन्मोहनीय और चारित्र्यमोहनीय ये मूल कर्म मान लिए गये हैं । कर्म की ये विविध अवस्थाएँ हैं जो रात्रि समय से लेकर उनकी निर्नरा होने तक यथासम्भव हाता हैं । इनके नाम ये हैं—

गन्ध, सत्त्व, उत्कर्षण, अपकर्षण, मक्रमण, उदय, उदीरणा, उपशान्त, निवृत्ति और निकाचना ।

बन्ध—कर्मवर्गणात्मा का आत्मप्रदेश से सम्बद्ध होना बन्ध है । इसके प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश ये चार भेद हैं । जिन कर्म का जो स्वभाव है वह उसका प्रकृति है । यथा ज्ञानावरण का स्वभाव ज्ञान को आपृत करना है । स्थिति कालमयादा को कहते हैं । जिस कर्म की जघन्य और उत्कृष्ट कितनी स्थिति पड़ता है इस सम्बन्ध में अलग अलग नियम हैं । अनुभाग फलदान शक्ति को कहते हैं । प्रत्येक कर्म में न्यूनाधिक फल देने की योग्यता होती है । प्रति समय बँधनेवाले कर्म परमाणुआ का परिगणना प्रदेश बन्ध में की जाती है । कर्म परमाणु और आत्मप्रदेशों का परस्पर एक क्षेत्र गगाही सरलेपरूप सम्बन्ध होना यह भा प्रदेशबन्ध है ।

सत्त्व—बँधने के बाद कर्म आत्मा से सम्बद्ध रहता है । उत्क्रान्तता वह अपना काम करता ही नहीं । किन्तु जब तक वह अपना काम नहीं करता है तब तक उसकी वह अवस्था सत्ता नाम से अभिहित होती है । उत्कर्षण आदि के निमित्त से होनेवाले अपवाद को छोड़कर

साधारणतः प्रत्येक कर्म के विषय में नियम है कि वह बचने के बाद न न से काम करने लगता है। बीच में जितने काल तक काम नहीं करता है उसको आवाधानाल मग्न है। आवाधानाल के बाद प्रति समय एक एक निपेक काम करता है। यह काम विवक्षित कर्म के पूरे होने तक चालू रहता है। आगम में प्रथम निपेक की आवाधा दा गइ है। शेष निपेकों का आवाधा क्रम से एक एक समय बढ़ती जाती है। इन हिसान से अन्तिम निपेक की आवाधा एक समय कम कम स्थिति प्रमाण होती है। आयुर्म्म के प्रथम निपेक की आवाधा न कम जुवा है। शेष क्रम समान है।

उत्कर्षण—स्थिति और अनुभाग के बढ़ाने की उत्कर्षण सहा है। यह क्रिया बन्ध के समय ही सम्भव है। अर्थात् जिस कर्म का स्थिति और अनुभाग बढ़ाया जाता है उसका पुन बन्ध हाने पर पिछले बंधे हुए कर्म का नवीन बन्ध के समय स्थिति अनुभाग बढ़ सकता है। यह साधारण नियम है। अपवाद इसके अनेक हैं।

अपकर्षण—स्थिति और अनुभाग के घटाने की अपकर्षण सहा है। कुछ अपवादा को छोड़कर क्रिया भी नम की स्थिति और अनुभाग कम किया जा सकता है। इतनी विशेषता है कि शुभ परिणामों से अशुभ कर्मों का स्थिति और अनुभाग कम होता है। तथा अशुभ परिणामों से शुभ कर्मों का स्थिति और अनुभाग कम होता है।

संक्रमण—एक कर्म प्रकृति के परमाणुओं का सजातीय दूसरी प्रकृतिरूप हो जाना संक्रमण है यथा असाता के परमाणुओं का माता-रूप हो जाना। मूल कर्मों का परस्पर संक्रमण नहीं होता। यथा ज्ञानावरण दर्शनावरण नहीं हो सकता। आयुर्म्म के अन्तर्गत भेदों का परस्पर संक्रमण नहीं होता और न दर्शनमोहनाय का चारित्रमोहनाय रूप से या चारित्रमोहनाय का दर्शनमोहनाय रूप से हो संक्रमण होता है।

उदय—प्रत्येक कर्म का फल काल निश्चित रहता है। इसके प्राप्त होने पर कर्म के फल देनेरूप अवस्था की उदय मन्त्रा है। फल देने के बाद उस कर्म की निर्णय हो जाती है। आत्मा से जितने जाति के कर्म सम्पन्न रहते हैं वे सब एस्तथा अपना काम नहीं करते। उदाहरणार्थ साता के समय असाता अपना काम नहीं करता। ऐसी हालत में असाता प्रति समय सातारूप परिणमन करता रहता है और फल भी उसका सातारूप ही होता है। प्रति समय वह क्रिया उदय काल के एक समय पहले हो लेता है। इतना सुनिश्चित है कि बिना फल दिये कोई भी कर्म जोण नहीं होता।

उद्धारणा—फल काल के पहले कर्म के फल देनेरूप अवस्था की उद्धारणा मन्त्रा है। कुछ अपवादा को छोड़कर साधारणतः कर्म का उदय और उद्धारणा मर्बदा होती रहती है। त्यागपरा विशेष होती है। उद्धारणा उन्हीं कर्म की होती है जिनका उदय होता है। अनुदय प्राप्त कर्म की उद्धारणा नहीं होती। उदाहरणार्थ जिस मुनि के साता का उदय है उसके अपकरण साता और असाता दोनों का होता है किन्तु उद्धारणा साता की ही होती है। यदि उदय बदल जाता है तो उद्धारणा भी बदल जाती है इतना विशेष है।

उपशान्त—कर्म की वह अवस्था जो उद्धारणा के अयोग्य होती है उपशान्त कहलाती है। उपशान्त अवस्था का प्राप्त कर्म का उत्कर्षण, अपकर्षण और सन्नमण हो सकता है किन्तु हमारी उद्धारणा नहीं होती।

निधत्ति—कर्म की वह अवस्था जो उद्धारणा और सन्नमण इन दो के अयोग्य होती है निधत्ति कहलाती है। निधत्ति अवस्था का प्राप्त कर्म का उत्कर्षण और अपकर्षण हो सकता है किन्तु इसका उद्धारणा और सन्नम नहीं होता।

निराचना—कर्म का वह अवस्था जो उत्कर्षण, अपकर्षण, उद्धारणा

और सक्रम इन चार के अयोग्य होती है निराचना कहलाती है। इसका स्वमुखेन या परमुखेन उदय होता है। यदि अनुदय प्राप्त होता है तो परमुखेन उदय होता है नहीं तो स्वमुखेन ही उदय होता है। उपशान्त और निधत्ति अवस्था का प्राप्त कर्म का उदय के विषय में यही नियम जानना चाहिये।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि साविशय परिणामा से कर्म का उपशान्त, निधत्ति और निराचनारूप अवस्थायें बदली भी जा सकती हैं। ये कर्म जो विविध अवस्थायें हैं जो यथायोग्य पाइ जाता है ॥ २४ ॥

पुण्य और पाप प्रकृतियाँ का विभाग—

सद्वैद्यशुभायुर्नामगोत्राणि पुण्यम् ॥ २५ ॥

‘अतोऽन्यत्पापम् ॥ २६ ॥

मातावेदनाय, शुभ आयु, शुभ नाम और शुभ गोत्र ये प्रकृतियाँ पुण्यरूप हैं।

और इनसे अतिरिक्त शेष सब प्रकृतियाँ पाप रूप हैं।

प्रस्तुत दो सूत्रों द्वारा प्रकृतियों में पुण्य और पाप का विभाग किया गया है। उसका कारण शुभ और अशुभ परिणाम हैं। यह अनुभाग बंध के समय ही बतलाया जा चुका है कि परिणामा के अनुसार अनुभाग में विभाग होता है। दया दाक्षिण्य आदि उत्कृष्ट गुणों के रहते हुए जिन प्रकृतियों को प्रकृष्ट अनुभाग मिलता है वे पुण्य प्रकृतियाँ हैं और हिंसा, असत्य आदि रूप परिणामों के रहते हुए जिन प्रकृतियों को प्रकृष्ट अनुभाग मिलता है वे पाप प्रकृतियाँ हैं। यद्यपि प्रशस्त परिणामा के रहते हुए भी पाप प्रकृतियाँ का और अप्रशस्त परिणामा

के रहते हुए भी पुण्य प्रकृतियों का बन्ध होता है पर ऐसे समय पुण्य या पाप प्रकृतियों को हीन अनुभाग मिलता है इसलिये प्रकृतियों में पुण्य और पाप का विभाग प्रकृत अनुभाग की अपेक्षा से हा किया जाता है । अब आगे पुण्य और पाप प्रकृतियों का निर्देश करते हैं—

साता वेदनीय, नरकायु के सिवा तीन आयु, मनुष्यगति, देवगति, पचेन्द्रिय जाति, औदारिक आदि पाँच शरीर, औदारिक आदि तीन आगोपाग, समचतुरम्भ सस्यान, वर्यर्पभनाराध-
४२ पुण्य प्रकृतियाँ सहनन, प्रशस्त स्पर्श, प्रशस्त रस, प्रशस्त गन्ध, प्रशस्त वण, मनुष्यगत्यानुपूर्वी, देवगत्यानुपूर्वी, अगुरुलघु, परधात, उच्छ्वास, आतप, उद्योत, प्रशस्त विहायोगति, नस, वादर, पर्याप्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति, निर्माण, तीर्थस्नान और वृक्षगोत्र ये ४२ पुण्य प्रकृतियाँ हैं ।

पाँच ज्ञानावरण, नौ दर्शनावरण, असातावेदनीय, मिथ्यात्व, सालक्ष कषाय, नौ नोकराय, नरकायु, नरगति, तिर्यचगति, एकेन्द्रिय आदि चार जाति, प्रथम सस्थान के सिवा पाँच
४२ पाप प्रकृतियाँ सस्थान, प्रथम सहनन के सिवा पाँच सहनन, अप्रशस्त स्पर्श आदि चार, नरगत्यानुपूर्वी, तिर्यचगत्यानुपूर्वी, उपधात अप्रशस्त विहायोगति, स्वादर, सूदम, अपत्याप्त, नाधारण, अस्थिर, अशुभ, दुभग, दुस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति, नीच गोत्र और पाँच अन्तराय ये ४२ पाप प्रकृतियाँ हैं ।

इसी प्रकार ये सब कर्म पाति और अघाति इन दो भागों में बँटे हुए हैं । पातिरूप अनुभाग शक्ति के तारतम्य की अपेक्षा चार भेद हैं लता, दारु, अस्थि और शैल । इसने भी सर्वघाति और देशघाति ये दो भेद हैं । लतारूप अनुभाग शक्ति और दारु का कुछ भाग यह देशघाति अनुभाग शक्ति है । शेष सब सत्रघाति अनुभाग शक्ति है । वह देशघाति और सबघाति अनुभाग शक्ति पापरूप ही होता है । किन्तु

अघातिरूप अनुभाग शक्ति पुण्य और पाप दो प्रकार की होता है। इनमें से प्रत्येक के चार चार भेद हैं। गुड़, खोड़, शर्करा और अमृत ये पुण्यरूप अनुभाग शक्ति के चार भेद हैं और नीम, वजीर, विष और हलाहल ये पापरूप अनुभाग शक्ति के चार भेद हैं। जिसका जैसा नाम है वैसा उसका फल है। जो कर्म जीव के अनुजीवी गुणों का घात करते हैं उनकी घाति सज्ञा है और जो जीव के प्रतिजीवी गुणों का घात करते हैं उनकी प्रतिजीवी सज्ञा है। जीव के गुण दो भागों में बंटे हुए हैं—यनुजावा गुण और प्रतिजापी गुण। इन गुणों के कारण ही कर्मा के घाति और अघाति ये भेद किये गये हैं। ज्ञान, व्रत, सम्यक्दृष्टि, चारित्र्य, धीय, लाभ, दान, भाग, उपभोग और सुख ये अनुजावी गुण हैं। ज्ञानाधरण, दशनाधरण, मोहनीय और अन्तःराय ये कर्म उक्त गुणों का घात करनेवाले होने से घाति कर्म कहलाते हैं और शेष अघाति कर्म हैं।

इस प्रकार आत्मा की परवर्तता का कारण क्या है, कर्म का स्वरूप क्या है, आत्मा से सम्बद्ध सूक्ष्म पुद्गला को कर्म सज्ञा क्यों दी गई है और कर्म की विविध अवस्थाएँ क्या हैं इनका प्रसंगवशात् यहाँ संक्षेप में विचार किया ॥ २५ २६ ॥

नववाँ अध्याय

अब क्रमप्राप्त सवर और निर्जरा उत्पन्न का निरूपण करते हैं—

सवर का स्वरूप—

प्रासन्ननिरोध सवर. ॥ १ ॥

आसन्न का निरोध मयर है।

जिस निमित्त से कम बघते हैं वह आसन्न है, आसन्न का ऐसी व्याख्या पहले कर आये हैं। उस आसन्न का रुक जाना सवर है। यद्यपि यहाँ आसन्न के निरोध को ही सवर कहा है पर इसका यह आशय है कि आसन्न का निरोध होने पर सवर हाता है। आसन्न का निरोध कारण है और सवर कार्य है। यहाँ कारण से कार्य का उपचार करके आसन्न के निरोध को मयर कहा है। इसके दो भेद हैं—द्रव्य सवर और भावसवर। ससार की निमित्तभूत क्रिया को निवृत्ति होना भावसवर है और कर्म पुद्गल का न आना द्रव्यसवर है।

मुख्यतया कमबन्ध में कारण पाँच हैं—मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, उपाय और योग। चैथंथायाम्य विवक्षित गुणस्थान तक हाते हैं आगे नहीं होते।

गुणा के स्थान गुणस्थान कहलाते हैं। प्रकृत में गुण जीव के वे परिणाम हैं जो कर्म निमित्त सापक्ष होते हैं। इनसे मंसारी जीव विविध अवस्थाओं में विभक्त हो जाते हैं। प्रकृत में इन्हीं विविध अवस्थाओं की गुणस्थान सज्ञा है।

यद्यपि वर्तमान काल में आध्यात्मिक विनास की दृष्टि से इन गुण स्थानों का विवेचन किया जाता है। जिसे वर्तमान में आध्यात्मिक

विकास कहा जाता है वह उत्क्रान्ति का पर्यायान्तर है पर हम आध्यात्मिक विकास की इस व्याख्या से सहमत नहीं हैं, क्योंकि साधारणतः गुणस्थान विचार में जो सरणी स्वीकार की गई है उत्क्रान्तियाद में उसका अभाव दिखाई देता है। उत्क्रान्तियाद में काल क्रम से क्रमिक विनाश लिया जाता है। ऐसा क्रमिक विकास गुणस्थान प्रकरण में कथमपि दृष्ट नहीं है। हम देखते हैं कि जो जीव योग्य सामग्री के मिलने पर आगे के गुणस्थानों को प्राप्त होता है वह उस सामग्री के अभाव में पुनः पिछले गुणस्थानों में लौट जाता है। परन्तु उत्क्रान्तिवाद का अभिप्राय इससे सबकुछ भिन्न है। उत्क्रान्तियादियों का मत है कि प्रत्येक वस्तु का विनाश क्रम से हुआ है। उदाहरणार्थ सुदूर पूर्व काल में मनुष्य बन्दर या पेसी ही किसी शत्रु में था। परिस्थितियों से लड़ते-लड़ते वह इस अवस्था को प्राप्त हुआ है। किन्तु जैनदर्शन इस सिद्धान्त में विश्वास नहीं करता। उनके मत से जिन वस्तुओं का निर्माण मनुष्य करता है उनमें उत्तरोत्तर सुधार भले ही बन जाय पर सभी कार्यों का निर्माण इसी सिद्धान्त पर आधारित नहीं माना जा सकता। अनन्त काल पहले मनुष्य की जो शक्ति थी या वह अपनी आभ्यन्तर योग्यता पितनी और जिस क्रम से घटा बना सकता था वही क्रम आज भी चालू है। पूर्व काल में वह बहुत ही अविकसित अवस्था में था और वर्तमान काल में उसमें बड़ा विकास हो गया है यह बात नहीं है। किसी बात का निर्देश करते समय हम वस्तुस्थिति पर ध्यान रखना अत्यन्त आवश्यक है। दार्शनिक जगत् में ऐसी गलतियाँ घुम्य नहीं मानी जा सकती हैं। यहाँ हमारा अभिप्राय प्राचीनता के आग्रह से नहीं है और न हम नवानता के विरोधी हैं। हमारा अभिप्राय केवल इतना ही है कि हम कार्यकारण भाव का समग्र भाव से विश्लेषण कर किसी तत्त्व की स्वीकृति देनी चाहिये। अच्छे व हृदयवादी शब्दों का प्रयोग करना दूसरी बात है और वस्तु स्थिति

पर दृष्टि रखना दूसरी बात है। यहाँ हम इस तत्त्व का विस्तृत व्याख्यान नहीं करना चाहते। केवल प्रमगवश इतना सकेत मात्र किया है, क्योंकि अधिकतर विद्वान् गुणस्थानो के स्वरूप का निरूपण करते हुए प्रायः उत्क्रान्तिवाद में प्रयुक्त हुए शब्दों को रोचकतावश वस्तुस्थिति को भूल जाते हैं।

गुणस्थान चौदह हैं—मिथ्यादृष्टि, सासादनसम्यग्दृष्टि, सम्यग्मिथ्यादृष्टि, अविरतसम्यग्दृष्टि, देशविरत, प्रमत्तसयत, अप्रमत्तसयत, अपूर्वकरण, अनिवृत्तिकरण, सूक्ष्मसाम्पराय, उपशान्तमोह, क्षाणमोह, सयोगकेयली और अयोगकेयली।

मिथ्यादर्शन का निर्देश पहले कर आये हैं। वह जिसके पाया जाता है वह मिथ्यादृष्टि है। जो सम्यक्त्व (उपशान्त सम्यक्त्व) से च्युत होकर भा मिथ्यात्व को नहीं प्राप्त हुआ है। अर्थात् निमगी दृष्टि न सम्यक्त्व रूप है, न मिथ्यात्व रूप और न उभयरूप है वह सासादनसम्यग्दृष्टि है। जिसकी दृष्टि सम्यक्त्व और मिथ्यात्व उभयरूप है वह सम्यग्मिथ्यादृष्टि है। अविरत होकर जो सम्यग्दृष्टि है वह अविरतसम्यग्दृष्टि है। जो स्थावर हिंसा से विरत न होकर भी नसहिंसा से विरत है वह देशविरत है। जिसके प्रमाद के साथ सयमभाव पाया जाता है वह प्रमत्तसयत है। जिसके प्रमाद के अभाव में मयमभाव पाया जाता है वह अप्रमत्तसयत है। इसके दो भेद हैं—स्वस्थान अप्रमत्त और सातिशय अप्रमत्त। जो प्रमत्त से अप्रमत्त और अप्रमत्त से प्रमत्त होता रहता है वह स्वस्थान अप्रमत्तसयत है और जो आगे बढ़ने में सफल होता है वह सातिशय अप्रमत्तसयत है। इस सातिशय अप्रमत्तसयत के अधःकरण परिणाम होते हैं। अधःकरण का अर्थ है नीचे के परिणाम। आशय यह है कि जहाँ काल की अपेक्षा आगे के परिणाम पीछे के परिणामों के समान भी होते हैं वे अधःकरण परिणाम हैं। जहाँ पहले नहीं प्राप्त हुए ऐसे परिणाम प्राप्त होते हैं उसे

अपूर्वकरण कहते हैं। इसमें प्रति समय अपूर्व अपूर्व परिणाम प्राप्त होते हैं। जहाँ एक समयवालों के एक से परिणाम होते हैं उसे अनिष्टिकरण कहते हैं। जहाँ लाभ कषाय सूक्ष्म रह जाता है उसे सूक्ष्म साम्पराय कहते हैं। जहाँ मोह उपशम भाव को प्राप्त हो जाता है उसे उपशान्तमोह कहते हैं। जहाँ मोह का सर्वथा क्षय हो जाता है उसे क्षायमाह कहते हैं। जहाँ ज्ञेयलक्षण के माय याग पाया जाता है उसे सयागक्षेवली कहते हैं और जहाँ ज्ञेयलक्षण तो है पर योग का अभाव हो गया है उसे अयोगक्षेवली कहते हैं।

इसमें स प्रथम गुणस्थान में राघ के पचास हेतु पाये जाते हैं, इनलिये यहाँ सभा कर्मा का आसन्न सम्भव है। मात्र सम्यक्त्व के मद्भावे में आसन्नभाव को प्राप्त होनेवाले तार्थिक और आहारवद्विषय का यहाँ आसन्न नहीं होता। दूसरे गुणस्थान में मिथ्यात्व का अभाव हो जाता है इनलिये यहाँ मिथ्यात्व के निमित्त से आसन्नभाव को प्राप्त होनेवाले १६ कर्मा का सन्न हो जाता है। ये १६ कर्म ये हैं—मिथ्यात्व, नपुनकवेद, नरकायु, नरकगति, एकेन्द्रियजाति, द्वीन्द्रियजाति, त्रीन्द्रियजाति, चतुरिन्द्रियजाति, दुष्टमस्थान, असंप्राप्तासृपाटिफासहनन, नरकगत्यानुपूर्वी, आतप, स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्तक और साधारण शरार। इनका आग के किसी भी गुणस्थान में आसन्न नहीं होता।

दूसरे गुणस्थान में अनन्तानुबन्धी के उदय से प्राप्त होनेवाली अविरति पाई जाती है और तीसरे गुणस्थान में चसका अभाव हो जाता है, इसलिये यहाँ इत निमित्त से आसन्नभाव को प्राप्त होनेवाले २५ कर्मा का सन्न हो जाता है। ये २५ कर्म ये हैं—निद्रानिद्रा, प्रचलाप्रचला, स्थानगृद्धि, अनन्तानुबन्धा क्रोध मान माया लोभ, आवेद, तिर्यच्चायु, तिर्यचगति, वाच के चार सस्थान, शीघ्र के चार सहनन, तिर्यचगत्यानुपूर्वी, उद्योत, अप्रशस्त विद्यायोगति, दुर्भेग, दुस्वर, अनादेय और नीचगोत्र।

इनका तोसरे आदि क्रिया भी गुणस्थान में आसन्न नहीं होता । तीसरे गुणस्थान में इतना विशेषता है कि वहाँ आयु के आसन्न के योग्य परिणाम नहीं होते इसलिये वहाँ क्रिया आयु का भी आसन्न नहीं होता ।

चौथे गुणस्थान में अप्रत्याख्यानावरण के उदय से प्राप्त होनेवाला अनिरति पाइ जाता है और पाँचवें गुणस्थान में उसका अभाव हो जाता है इसलिये वहाँ इस निमित्त से आसन्न का प्राप्त होने वाले १० कर्मों का सवर हो जाता है । वे १० कर्म ये हैं—अप्रत्याख्यानावरण क्रोध मान नाया लोभ, मनुष्यायु, मनुष्यगति, औदारिक शरार, औदारिक आगोपा, यज्ञयभनाराचसहनन और मनुष्यगत्यानुपूर्वी ।

इनका पाँचवें आदि क्रिया भी गुणस्थान में आसन्न नहीं होता । इतनी विशेषता है कि चौथे गुणस्थान में मनुष्यायु, देवायु और तार्थकर प्रकृति का आसन्न होना सम्भव है ।

पाँचवें गुणस्थान में प्रत्याख्यानावरण के उदय से प्राप्त होनेवाला अनिरति पाइ जाती है और छठे गुणस्थान में उसका अभाव हो जाता है इसलिये वहाँ इस निमित्त से आसन्न को प्राप्त होनेवाले प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, नाया और लाभ इन चार कर्मों का सवर हो जाता है । अगले किसी भी गुणस्थान में इनका आसन्न नहीं होता ।

छठे गुणस्थान में प्रमाद पाया जाता है और आग उसका अभाव हो जाता है, इसलिये वहाँ प्रमाद के निमित्त से आसन्न का प्राप्त होनेवाले ६ कर्मों का सवर हो जाता है । वे ६ कर्म ये हैं—असाता वेदनाय, अरति, शोक, अस्थिर, अशुभ और प्रयश नीति । अगले किसी भी गुणस्थान में इनका आसन्न नहीं होता । इतनी विशेषता है कि छठे गुणस्थान से आहारक द्विक का आसन्न होने लगता है ।

देवायु का आस्रव सातवें गुणस्थान तक सम्भव है, आगे नहीं, इसलिये आठवें गुणस्थान में उसका सवर कहा है।

निद्रा और प्रचला का आस्रव आठवें गुणस्थान के कुछ भाग तक सम्भव है। आगे इनका सवर हो जाता है।

देवगति, पचान्द्रयजाति, वैक्रियिकशरीर, आहारकशरीर, तैलकशरीर, कर्मणशरीर, समचतुरस्रमस्थान, वैक्रियिकआगापाग, आहारकआगापाग, रस, गन्ध, रस, स्पर्श, देवगत्यानुपूर्वी, अगुरुलघु, उपघात, परघात, उद्धास, प्रशस्तविहायोगति, रस, वादर, प्यास, प्रत्येकशरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, निर्माण, और तार्थ कर इनका आठवें गुणस्थान के कुछ और आगे के भागों तक आस्रव सम्भव है। आगे इनका सवर हो जाता है।

हास्य, रति, भय और जुगुप्सा इनका आठवें गुणस्थान के अन्तिम भाग तक आस्रव होता है, इसलिये नौवें गुणस्थान में इनका सवर होता है।

नौवें गुणस्थान तक यथासम्भन्न पुरुषवेद, सञ्जलन मोध, मान, माया और लोभ का आस्रव होता है, इसलिये आगे इनका सवर हो जाता है।

दसवें गुणस्थान तक पौंच ध्यानावरण, शेष चार दशनावरण, यश कीर्ति, उच्चगोत्र और पौंच अन्तराय इन १६ प्रकृतियाँ का आस्रव होता है इसलिये आगे के गुणस्थानों में इनका सवर कहा है।

केवल योग के निमित्त से बँबनेवाले सातावेदनाय का तेरहवें गुणस्थान तक आस्रव होता है इसलिये अयोगकेवली गुणस्थान में इसका सवर कहा है।

मिथ्यात्व गुणस्थान में आस्रव के सब निमित्त होते हैं। सासा दन आदि में मिथ्यात्व निमित्त का अभाव हो जाता है। अविरति का अभाव छठे गुणस्थान से होता है। प्रमाद का अभाव सातवें गुण

स्थान से होता है। कपाय का अभाव ग्यारहवें गुणस्थान से होता है। और योग तेरहवें गुणस्थान तक रहता है।

ये आस्रव के कारण हैं। इनका अभाव होने पर उस उस निमित्त से होनेवाला आस्रव नहीं होता इसलिये यहाँ आस्रव के निरोध को सवर कहा है ॥ १ ॥

सवर के उपाय—

म गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षापरीपहजयचारित्रैः ॥ २ ॥

तपमा निर्जरा च ॥ ३ ॥

वह सवर गुप्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परीपहजय और चारित्र से होता है।

तप से सवर और निर्जरा होता है।

जो ससार के कारणों से आत्मा का गोपन अर्थात् रक्षा करता है वह गुप्ति कहलाती है। प्राणिया को पोढ़ा न हो इसलिये भले प्रकार विचारपूर्वक वाद्य धृति करना समिति है। जो इष्ट स्थान में धरता है वह धर्म है। शरीर आदि के स्मभाव का बार बार चिन्तन करना अनुप्रेक्षा है। जुधाविजन्म वेदना के होने पर सहन करना परापह है और परापह का जय परापहजय है। तथा राग और द्वेष को दूर करने के लिये ज्ञानी पुरुष की चर्चा सम्यक् चारित्र है। इनसे कमा के आस्रव का निरोध होता है इसलिये सवर के उपायरूप से इनका निर्देश किया है।

शका—अभिपेक्ष, दीक्षा, आदि का सवर के कारणों से निर्देश क्यों नहीं किया ?

समाधान—प्रवृत्तिमूलक क्रियामात्र सवर का कारण न हो कर आस्रव का कारण है इसलिये यहाँ उनका निर्देश नहीं किया है।

इनके सिवा सवर का प्रमुख कारण तप भी है। इसलिये सवर के

उपायों में तप की भी परिगणना का है। किन्तु तपमात्र मरर का कारण न हो कर निर्जरा का भी कारण है, इसलिये तप से कर्मों का निजरा होता है यह भी कहा है।

शका—साधारणतया तप स्वर्गादिक का प्राप्ति का साधन माना जाता है, इसलिये तप के निमित्त से कर्मों का निर्जरा मानना इष्ट नहीं है ?

समाधान—तप न केवल स्वर्गादिक का प्राप्ति का साधन है अपि तु यह मात्त की प्राप्ति का भी साधन है। तपश्चरण के समय विद्यमान कषाय भाव स्वर्गादिक का प्राप्ति का साधन है और उत्तरोत्तर कषाय का अभाव मोक्ष का प्राप्ति का साधन है यह उक्त कथन का तात्पर्य है ॥ २-३ ॥

गुप्ति का स्वरूप—

सम्यग्योगनिग्रहो गुप्तिः ॥ ४ ॥

योगों का सम्यग् प्रकार से निग्रह करना गुप्ति है।

मन, वचन और काय इन तान प्रकार के योगों की स्वेच्छापूर्वक प्रवृत्ति न होना योगनिग्रह है। यह अच्छे उद्देश्य से भी किया जाता है और बुरे उद्देश्य से भी। प्रकृत में ऐसा योगनिग्रह ही गुप्ति माना गई है जो अच्छे उद्देश्य से किया गया हो।

गुप्ति का जीवन के निर्माण में बड़ा हाथ है, क्योंकि भवबन्धन से मुक्ति इसके बिना नहीं मिलती। किन्तु गुप्ति में मात्र धाढ्य प्रवृत्ति का निषेध इष्ट न होकर प्रवृत्तिमात्र का निषेध लिया गया है।

फिर भी जहाँ तक चारित्र का सम्बन्ध है इसमें अप्रशस्त क्रिया का निग्रह तो इष्ट है ही प्रशस्त क्रिया में भी शरीरिक क्रिया का नियमन करना, मोन धारण करना और सकल्प विरुत्प से जीवन की रक्षा करना क्रमशः कायगुप्ति, वचनगुप्ति और मनोगुप्ति है।

साधु पुरुषों के लिये हितकारी वचन बोलना सत्य है। प्रत्येक मनुष्य के साथ हितकारी और परिमित सभाषण करना भाषा समिति है और केवल साधुओं और उनके भक्ता के प्रति हित, मित्र और यथार्थ वचन बोलना सत्यधर्म है यही भाषा समिति से सत्यधर्म में अन्तर है। पट्काय के जीवों की भले प्रकार से रक्षा करना और इन्द्रियों को अपने अपने विषया में नहीं प्रवृत्त होने देना सयम है। कर्मा को निमूल करने के निमित्त जो बाह्य और आभ्यन्तर तप तपे जाते हैं अर्थात् अच्छे उद्देश्य से त्याग के आधारभूत नियमों को अपने जीवन में उतारना तप है। सयत को ज्ञानादि सद्गुणा का प्रदान करना त्याग है। किसी भी वस्तु में यहाँ तक कि शरीर में भी ममत्व युद्धि न रखना आकिंचन्य है। स्त्री विषयक सहवास, स्मरण और कथा आदि का सर्वथा त्याग करके सुगुप्त रहना, तथा पुनः स्वच्छन्द प्रवृत्ति न होने पावे इसलिये सय में निवास करना ब्रह्मचर्य है। इन दस प्रकार के धर्मों को अपने जीवन में उतार लेने से ही उनके प्रतिपक्षा भावों का निरास होता है और इसलिये ये धर्म सवर के उपाय बतलाये गये हैं। ऐसे क्षमा आदिक जिनसे ऐहिक प्रयोजन की सिद्धि होती है सवर के कारण नहीं हैं यह उतलाने के लिये उत्तम विशेषण दिया है।

धर्म आत्मा का स्वभाव है और जीवन में आये हुए चिन्तार का नाम अधर्म है। यद्यपि दस धर्मों में इसी धर्म का आत्मा की विविध अवस्थाओं द्वारा कथन किया गया है फिर भी यहाँ इस दृष्टि को सामने रखकर मात्र धर्म का व्यवहार परक अर्थ दिया गया है ॥ ६ ॥

अनुप्रेक्षा के भेद—

अनित्याशरणससारैकत्वान्यत्वाशुच्यास्रसवरनिर्जरा लोक-
बोधिदुर्लभधर्मस्वाख्यातत्वानुचिन्तनमनुप्रेक्षा. ॥ ७ ॥

अनित्य, अशरण, ससार, एकत्व, अन्यत्व, अशुचि, आस्र,

हुए भी हित, मित और मिष्ट वचन बोलना माया समिति है । ३—
एण्या का अर्थ पर्या है । ४६ दोष और ३२ अन्तराय टालकर भोजन
लेना ग्पणा समिति है । ४—पीछी कमण्डलु आदि उपकारणा को
व शास्त्र को देख भाल कर व प्रमार्जित करके लेना व रखना आदान
निक्षेपण समिति है । ५—जन्तु रहित प्रदेश में देख भाल कर व
प्रमार्जन करके मल-मूत्र आदि का त्याग करना उत्सर्ग समिति है ।

शका—गुप्ति और समिति में क्या अन्तर है ?

समाधान—गुप्ति में क्रियामात्र का निषेध मुख्य है और समिति
में जो भी आचर्यक क्रिया की जाय वह सावधानीपूर्वक की जाय
इसकी मुख्यता है ॥ ५ ॥

धर्म के भेद—

उत्तमक्षमामार्दवान्वशौचसत्यमयमतपस्त्याग।किञ्चन्यमश्व-
चर्याणि धर्म ॥ ६ ॥

उत्तम क्षमा, उत्तम मार्दव, उत्तम आज्ञा, उत्तम शौच, उत्तम सत्य,
उत्तम सयम, उत्तम तप, उत्तम त्याग, उत्तम अकिञ्चन्य और उत्तम
मह्यचर्य यह दस प्रकार का धर्म है ।

क्षमा का अर्थ है क्रोध के कारण मिलने पर भी क्रोध न होकर
सहनशीलता का बना रहना और क्रोध के कारणों पर फलपता का
न होना । भीतर और बाहर नम्रता धारण करना और अहंकार पर
त्रिभय पाना ही मार्दव है । अधिकतर बुल, जाति, घल, रूप, विद्या,
ऐश्वर्य, धन आदि के निमित्त से अहंकार उत्पन्न होता है । इनमें से कुछ
फलपत हैं और कुछ विनश्वर हैं अतः इनके निमित्त से चित्त में अहंकार
नहीं पैदा करना भी मार्दव है । काय, वचन और मन की प्रवृत्ति को
सरल रखना आज्ञा है । सब प्रकार के लोभ का त्याग करना यहाँ
तक कि धर्म के साधन और शरीर में भी आसक्ति न रखना शौच है ।

साधु पुरुषों के लिये हितकारी वचना बोलना सत्य है। प्रत्येक मनुष्य के साथ हितकारी और परिमित सभाषण करना भाषा समिति है और केवल साधुओं और उनके भक्ता के प्रति हित, भित और यथार्थ वचन बोलना सत्यधर्म है यही भाषा समिति से सत्यधर्म में अन्तर है। पदकाय के जीवों की भले प्रकार से रक्षा करना और इन्द्रियों को अपने अपने विषयों में नहीं प्रवृत्त होने देना सत्य है। कर्मा को निर्मूल करने के निमित्त जो बाध और आभ्यन्तर तप तपे जाते हैं अर्थात् अच्छे उद्देश्य से त्याग के आधारभूत नियमां को अपने जीवन में उतारना तप है। सत्य को ज्ञानादि सद्गुणों का प्रदान करना त्याग है। किसी भी वस्तु में यहाँ तक कि शरीर में भी ममत्व बुद्धि न रखना आक्रियन्म है। छा विषयक सहवास, स्मरण और कथा आदि का सर्वथा त्याग करके सुगुप्त रहना, तथा पुन स्वच्छन्द प्रवृत्ति न होने पावे इसलिये सच में निवास करना ब्रह्मचर्य है। इन दस प्रकार के धर्मा को अपने जीवन में उतार लेने से ही उनके प्रतिपक्षी भाषा का निरास होता है और इसलिये ये धर्म सबर के उपाय बतलाये गये हैं। ऐसे क्षमा आदिक जिनसे ऐहिक प्रयोजन की सिद्धि होती है सबर के कारण नहीं हैं यह बतलाने के लिये उत्तम विशेषण दिया है।

यर्म आत्मा का स्वभाव है और जीवन में आये हुए विकार का नाम अधर्म है। यद्यपि दस धर्मा में इसी धर्म का आत्मा की विविध अवस्थाओं द्वारा कथन किया गया है फिर भी यहाँ इस दृष्टि को सामने रखकर मात्र धर्म का व्यवहार परक अर्थ दिया गया है ॥ ६ ॥

अनुप्रेक्षा के भेद—

अनित्याशरणसमारैकत्वान्यत्वाशुन्यासप्रसवरनिर्जरा लोक-
योधिदुर्लभधर्मस्वाख्यातत्वानुचिन्तनमनुप्रेक्षाः ॥ ७ ॥

अनित्य, अशरण, ससार, एकत्व, अन्यत्व, अशुचि, आसव,

जितना संचित किया जाय पर मरण से वह भी नहीं बचा सकता । जिवलग मित्र तो जाने दोजिये इन्द्र भी आकर इसको मरने से नहीं बचा सकता । तत्त्वतः जग में धर्म के सिवा इसका और कोई शरण भूत नहीं है । इस प्रकार चिन्तन करना अशरणानुप्रेक्षा है । ऐसा चिन्तन करने से ससार से भ्रमता छूटकर धर्म में आस्था उत्पन्न होती है ।

यह प्राणी जन्म-मरण रूप ससार में परिभ्रमण करता हुआ जिसका कभी पिता रहा है उसी का भाई, पुत्र या पौत्र हो जाता है । इसी प्रकार माता होकर बहिन, स्त्री या लड़की हो जाता है, बहुत अधिक रहने से क्या कभी कभी तो स्वयं अपना पुत्र भी हो जाता है । ससार का यही स्वभाव है । इसमें कौन स्वजन है और कौन परिजन है इसका कोई भेद नहीं है । व्यर्थ ही मोहवश यह प्राणी स्वजन परिजन की कल्पना किया करता है । इस प्रकार का चिन्तन करना ससारानुप्रेक्षा है । ऐसा चिन्तन करने से ससार से वैराग्य पैदा होकर यह प्राणी ससार के नाश के लिये उत्थित होता है ।

मैं अकेला ही जन्मता हूँ और अकेला ही मरता हूँ । स्वजन या परिजन ऐसा कोई नहीं जो मेरे दुःखों को हर सके । कोई भाई बनता है तो कोई मित्र, पर वे सब स्मशान तक ही साथी हैं । एक धर्म ही ऐसा है जो सदा साथ देता है । ऐसा चिन्तन करना एकत्वानुप्रेक्षा है । ऐसा चिन्तन करने से स्वजनों में प्रीति और परजनों में द्वेष नहीं होकर केवल वह अकेलेपन का अनुभव करता हुआ मोक्ष के लिए प्रयत्न करता है ।

शरीर जड़ है, मैं चेतन हूँ, शरीर अनित्य है, मैं नित्य हूँ, ससार

सवर, निर्जरा, लोक, बोधिदुर्लभ और धर्म का स्वाध्यायतत्त्व इनका चिन्तन करना अनुप्रेक्षा है।

अनुप्रेक्षा का अर्थ है पुन पुन चिन्तन करना। जब यह प्राणा ससार और ससार की अनित्यता आदि के विषय में और साथ ही आत्मशुद्धि के कारण भूत भिन्न भिन्न साधनों के विषय में पुन पुन विचार करता है तो इससे इसकी ससार और ससार के कारणों के प्रति विरक्ति होकर धर्म के प्रति गहरी आस्था उत्पन्न होती है जिससे ये सब अनुप्रेक्षा सवर का साधन बनती हैं, इसी से यहाँ इनका सवर के उपाय रूप से वर्णन किया गया है। अनुप्रेक्षा का भावना भी कहते हैं। ये सब मिलकर बारह बतलाई गई हैं। इसका यह मतलब नहीं कि इनके सिवा अन्य के विषय में चिन्तन नहीं किया जा सकता है। उपयोगानुसार न्यूनाधिक विषय भी चुने जा सकते हैं। किन्तु मध्यम प्रतिपत्ति से यहाँ बारह विषय चुने गये हैं। इनके चिन्तन से जीवन का सरोधन करने में सहायता मिलती है और कर्मा का सवर होकर आत्मा मोक्ष का पात्र बनता है।

शरीर, इन्द्रिय, विषय और भोगोपभोग ये जितने हैं सब जल के बुलबुले के समान अनवस्थित स्वभाव और वियुक्त होनेवाले हैं। व्यर्थ ही अज्ञ प्राणी मोहवश इन्हें नित्य मान बैठा है अनित्यानुप्रेक्षा परन्तु आत्मा के ज्ञान दर्शन रूप स्वभाव को छोड़कर ससार में और कोई भी पदार्थ नित्य नहीं है। इस प्रकार चिन्तन करना अनित्यानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से प्राप्य वस्तु के वियोग में दुःख नहीं होता।

इस जग में यह प्राणी जन्म, जरा, मृत्यु और व्याधियाँ से घिरा हुआ है, यहाँ इसका कोई भी शरण नहीं है। भोजन शरीर की स्थिति में चाहे जितनी सहायता करे पर दुःखों के प्रसरणानुप्रेक्षा प्राप्त होने पर उसका कोई उपयोग नहीं होता। धन चाहे

जितना सचित किया जाय पर मरण से वह भी नहीं बचा सकता । जिवलग मित्र तो जाने दोजिये इन्द्र भी आकर इसको मरने से नहीं बचा सकता । तत्त्वतः जग में वर्म के सिवा इसका और कोई शरण भूत नहीं है । इस प्रकार चिन्तन करना अशरणानुप्रेक्षा है । ऐसा चिन्तन करने से ससार से ममता छूटकर धर्म में आस्था उत्पन्न होती है ।

यह प्राणी जन्म-मरण रूप ससार में परिभ्रमण करता हुआ जिसका कभी पिता रहा है उसी का भाई, पुत्र या पौत्र हो जाता है । इसी प्रकार माता होकर बहिन, स्त्री या लड़की हो जाता है, बहुत अधिक कहने से क्या कभी कभी तो स्वयं अपना पुत्र भी हो जाता है । ससार का यहो स्वभाव है । इसमें कौन स्वप्न है और कौन परिजन है इसका कोई भेद नहीं है । व्यर्थ ही मोहनश यह प्राणी स्वप्न परिजन की कल्पना किया करता है । इस प्रकार का चिन्तन करना ससारानुप्रेक्षा है । ऐसा चिन्तन करने से ससार से वैराग्य पैदा होकर यह प्राणी ससार के नाश के लिये उद्यत होता है ।

मैं अकेला ही जन्मता हूँ और अकेला ही मरता हूँ । स्वप्न या परिजन ऐसा कोई नहीं जो मेरे दुःखों को हर सके । कोई भाई बनता है तो कोई मित्र, पर वे सब स्मशान तक ही साथी हैं । एक धर्म ही ऐसा है जो सदा साथ देता है । ऐसा चिन्तन करना एकत्वानुप्रेक्षा है । ऐसा चिन्तन करने से स्वजनों में प्राप्ति और परजनों में द्वेष नहीं होकर केवल वह अकेलेपन का अनुभव करता हुआ मोक्ष के लिए प्रयत्न करता है ।

शरीर जड़ है, मैं चेतन हूँ, शरीर अनित्य है, मैं नित्य हूँ, ससार

परिध्रमण करते हुए मैंने हजारों शरीर धारण किये पर मैं जहाँ का तहाँ हूँ। इस प्रकार जब कि मैं शरीर से ही अलग अन्यवानुपेक्षा हूँ तब अन्य बाह्य पदार्थों से मैं अविभक्त कैसे हो सकता हूँ। इस प्रकार शरीर और बाह्य पदार्थों से अपने को भिन्न चिन्तन करना अन्यत्यानुपेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से शरीर में लुहा नहीं होती किन्तु यह प्राणी तत्त्वज्ञान की भावना करता हुआ वैराग्य में अपने का जुटाता है जिससे मोक्ष सुख की प्राप्ति होती है।

शरीर अत्यन्त अपवित्र है, यह शुष्क शीणित आदि सात धातुआ और मल-मूत्र आदि से भरा हुआ है। इससे निरन्तर मल मरता रहता है। इसे चाहे निवना स्नान कराइये, सुगन्धी अशुचि अनुपेक्षा तेल का मालिश करिये, सुगन्धी उबटन लगाइए तो भी इसकी अपवित्रता दूर नहीं की जा सकती। भला जिसका जो स्वभाव है वह कैसे दूर किया जा सकता है। वास्तव में देखा जाय तो इसके सम्पर्क से जीव भी अशुचि हो रहा है। यद्यपि जीव की अशुचिता मन्मद्वर्शनादि उत्तम गुणों की भावना से दूर की जा सकती है पर शरीर की अशुचिता तो क्यमपि नहीं मेदी जा सकती। इस प्रकार से चिन्तन करना अशुच्यनुपेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से शरीर से वैराग्य होकर यह जीव ससारसमुद्र से पार होने के लिये प्रयत्न करता है।

इन्द्रिय, कषाय और अमृत आदिक जो कि महानदी के प्रवाह के समान अति तीक्ष्ण हैं, उभयलोक में दुःखदायी हैं। इन्द्रियविषयों की विनाशकारी लीला तो सर्वत्र ही प्रसिद्ध है। वनगज आगवानुपेक्षा कौआ, सर्प, पतंग और हरिण आदि इन्हीं के कारण विविध दुःख भोगते हैं। यही बात कषाय आदि की भी है, घाँघा जाना, मारा जाना, नाना दुःखों का भागी होना यह सब इन्हीं का फल है और इनके कारण परलोक में भी नाना दुःख उठाने पड़ते हैं,

स प्रकार चिन्तन करना आस्रवानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने में इन्द्रिय आदिक आस्रथा से निवृत्ति होकर क्षमा आदि में प्रवृत्ति होती है जिससे यह आत्मा आत्मरूपाय के लिये यत्न करता है।

सर्वर आस्रव का विरोधी है। उत्तम क्षमा आदि सर्वर के उपाय हैं। इन्हें अपने जीवन में उतार लेने पर जीव को अधिक दिन तक संसार में नहीं भटकना पड़ता है। सर्वर के बिना आत्मशुद्धि होना कठिन है, इस प्रकार से चिन्तन करना सर्वरानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से इसकी सर्वर और सर्वर के कारणों में आस्था उत्पन्न होती है।

फल देकर कर्मा का भरना निर्णरा है। यह दो प्रकार की है—अबुद्धिपूर्वक और कुशलमूला। जो विविध गतियों में फल फल के प्राप्त होने पर निर्णरा होती है वह अबुद्धिपूर्वक निर्णरानुप्रेक्षा निर्णरा है। यह सत्य प्राणियों के होती है। किन्तु उपर्युक्त के निर्मित से फल फल के बिना प्राप्त हुए स्वोदय या परोदय से जो कर्माकी निर्णरा होता है वह कुशलमूला निर्णरा है। इसमें निर्णरा का यह दूसरा भेद ही कार्यकारी है। इस प्रकार निर्णरा के गुण दोष का विचार करना निर्णरानुप्रेक्षा है। ऐसा विचार करने से जीव का प्रवृत्ति तपश्चर्या की ओर होती है।

लोक के स्वभाव का चिन्तन करना कि यद्यपि लोक अनादि निधन और अकृत्रिम है तो भी इसमें स्थित प्राणी नाना दुःख उठा रहे हैं लोकानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से तत्त्वज्ञान की विशुद्धि होती है।

जैसे समुद्र में पड़ी हुई वस्त्रसम्पत्ति का मिलना दुर्लभ है वैसे ही पञ्चिन्द्रिय से तत्सम्पर्काय का मिलना दुर्लभ है। यदि तत्सम्पर्काय भी मिल गई तो उसमें पञ्चेन्द्रियत्व का प्राप्त होना इतना ही कठिन है जितना कि चौपथ पर रत्नों की

ज्ञानावरणे प्रज्ञाज्ञाने ॥ १३ ॥

दर्शनमोहान्तराययोर्दर्शनालामौ ॥ १४ ॥

चारित्रमोहे नाग्न्यारतिस्त्रीनिपद्याक्रोशयाचनासत्कारपुर-
स्काराः ॥ १५ ॥

वेदनीये शेषा ॥ १६ ॥

एकादयो भाज्या युगपदेकस्मिन्नैकोनविंशते ॥ १७ ॥

मार्ग से च्युत न होने के लिये और कर्मा का क्षय करने के लिए जो सद्बन करने योग्य हों वे परीपह हैं।

क्षुधा, तृषा, शोच, उष्ण, दशमशरु, नम्रता, अरति, स्त्री, चर्या, निपद्या, शय्या, आक्रोश, बध, याचना, अलाभ, रोग, तृणस्पर्श, मल, सत्कारपुरस्कार, प्रज्ञा, अज्ञान और अदर्शन इन नामवाले पाईस परीपह हैं।

सूक्ष्मसाम्पराय और छद्मस्थवीतराग में चौदह परीपह सम्भव हैं।

जिन भगवान में ग्यारह परीपह सम्भव हैं।

बादरसाम्पराय में सभी अर्थात् पाईस ही परीपह सम्भव हैं।

ज्ञानावरण के सद्भाव में प्रज्ञा और अज्ञान परीपह होते हैं।

दर्शनमोह और अन्तराय के सद्भाव में क्रम से अदर्शन और अलाभ परीपह होते हैं।

चारित्रमोह के सद्भाव में नम्रता, अरति, स्त्री, निपद्या, आक्रोश, याचना और सत्कारपुरस्कार परीपह होते हैं।

यात्री के सव परीपह वेदनीय के सद्भाव में होते हैं।

एक साथ एक आत्मा में एक से लेकर उन्नीस तक परीपह विकल्प से सम्भव हैं।

सर्वर के उपायों में परीपहजय भी एक उपाय बतलाया है,

इसलिये यह आवश्यक हो जाता है कि परीपहा का विस्तृत विवेचन किया जाय। इसी आवश्यकता को ध्यान में रखकर प्रस्तुत सूत्रों द्वारा सूत्रकारने परीपहों का लक्षण, उनकी सख्या, उनके स्वामी का निर्देश, उनके कारणों का निर्देश और एक साथ एक जीव में सम्भव परीपहा की सख्या इन पाँच धाता का निर्देश किया है। निम्नका यहाँ अनुक्रम से विचार करते हैं—

जीवन में अन्तरंग और बहिरंग कारणों से विविध प्रकार की आपत्तियाँ उपस्थित होती हैं और समता या व्यसता से उन्हें सहन भी करना पड़ता है। किन्तु जो आपत्तियाँ अच्छे उद्देश्य लक्षण विचार से सही जाती हैं उनका फल अच्छा ही होता है। सबसे अच्छा उद्देश्य मोक्षभाग पर स्थिर रहना और कर्मा की निर्मूल करना इन दो धाता के सिया और क्या हो सकता है क्योंकि इन दोनों का फल मोक्ष है इसीलिये यहाँ इस उद्देश्य की सिद्धि के लिये जो स्वरूप या परकृत आपत्तियाँ स्पष्टता से सहन करने योग्य हैं उन्हें परीपह कहते हैं यह मतलाया है।

प्रकृत में ऐसे परीपह बाईस मतलाये हैं। यद्यपि यह सख्या न्यूनाधिक भी हो जा सकती है तथापि मुनि की क्रिया को ध्यान में रख कर मुख्यतः जीवन में किस किस प्रकार की पठिनाई उत्पन्न होती है जिसका समता पूर्वक निर्विकल्प भाव से सहन कर लेना आवश्यक है यह जानकर परीपह बाईस ही नियत किये गये हैं। इन बाईस परीपहों पर किस प्रकार विजय पानी चाहिये अत्र अनुक्रम से इसका विचार करते हैं—१, २ भूय और प्यास को उत्कट बाधा उपस्थित होने पर भी चित्त को उस ओर न ले जाना और मन में उनका विकल्प ही नहीं होने देना क्रम से लुधा और पिपासा परीपहजय है। ३, ४ चाहे माघ की ठंड हो या ज्येष्ठ की गरमी तथापि इस ओर किसी प्रकार का ध्यान न जाना और ठंडी

तथा गरमी को समतापूर्वक सह लेना अनुक्रम से शीत और उष्ण परीपहजय है । ५ दास मच्छर आदि जन्तुओं का उपद्रव होने पर खिन्न न होते हुए उसे समभाव से सह लेना और तत्सम्बन्धा किसी प्रकार का विकल्प मन में न लाना वरामशक परीपहजय है । ६ नम्रता को धारण कर किसी प्रकार की लज्जा और श्लानि का अनुभव नहीं करना और उसके योग्यतापूर्वक निर्वाह के लिए अखण्ड ब्रह्मचर्य का धारण करना नम्रता परीपहजय है । ७ यद्यपि निर्जन वन और वरु-कोटर आदि में सबका मन नहीं लग सकता तथापि साधु यहाँ निवास करता हुआ भी अपने प्रतिदिन के कर्तव्या में तत्पर रहता है, इससे उसे रचनात्र भी श्लानि नहीं होती, यह उसका अरति परीपहजय है । ८ कोई साधु एकान्त पर्वत गुफा आदि में तपश्चर्या या स्वाध्याय आदि कर रहा है ऐसी हालत में यदि कोई युवती आकर उसे फुसलाने लगे, उसके अवयवा से क्रीड़ा करनी चाहे तो भी सुगुप्त रहना मन को अपने काय में रक्षना भी परीपहजय है । ९ देशान्तर में धर्महेतु पर्यटन करते हुए चर्यासम्बन्धी बाधाओं को समतापूर्वक सह लेना उनका मन में विकल्प न होना चर्या परीपहजय है । १० बीरासन, उल्लुटिकासन आदि विविध प्रकार की आसनों को लगाकर ध्यान करते हुए यदि तन्निमित्तक किसी प्रकार की बाधा उत्पन्न हो तो उसे समतापूर्वक सह लेना उसका मन में किसी प्रकार का विकल्प न होना निपदा परीपहजय है । ११ नीची ऊँची और कठोर किन्तु निर्दोष भूमि के मिलने पर रात्रि के उत्तरार्ध में उस पर एक पाश्र्व से किंचित् निद्रा लेते समय भूमि जन्य बाधा को शान्ति से सह लेना और उसका विकल्प मन में नहीं लाना शय्यापरीपहजय है । १२ मुनि जीवन के माहात्म्य को न समझ कर यदि कोई अज्ञानी कठोर और अप्रिय वचन कहे तो भी उन्हें शान्ति से सह लेना और अप्रिय बोलनेवाले के प्रति मन में बुरा भाव न लाना आनोश परीपहजय है । १३ अग प्रत्यग का द्वेद डालना,

भारता ताड़ना आदि व्यापार के होने पर भी उसे सहज भाव से सह लेना और इसे आत्म शुद्धि के लिये उपकारी मानना वधपरीपह जय है । १४ भूल प्यास का बाधा सहते-सहते यद्यपि शरीर कृश हो गया है तथापि जिसके मन में याचना का भाव नहीं है और भिक्षा के समय सहज भाव से यदि आहार पानी मिल जाय तो स्वीकार करता है अन्यथा मन में अलाभ जन्य विकल्प नहीं आने देता याचना परीपह जय है । १५ आहार पानी के लिये पर्यटन करते हुए आहार पानी के न मिलने पर किसी प्रकार का विकल्प न करना अलाभ परीपह जय है । १६ ठंडी गरमी आदि के निमित्त से अनेक रोगों के होने पर भी व्याकुल न होना और शान्तिपूर्वक उन्हें सह लेना रोग परीपह जय है । १७ चलते समय, बैठे हुए या शयन में तृण कटे आदि के शरीर में चुभने पर भी उसे सह लेना अर्थात् मन में किसी प्रकार का विकल्प न लाना तृण स्पर्श परीपहजय है । १८ शरीर में पसीना आदि के निमित्त से सूय मल जम गया है तो भी उद्विग्न न होना और स्नान आदि की अभिलाषा न रखना मल परीपहजय है । १९ विविध प्रकार के सत्कार और आमंत्रण आदि के मिलने पर भी उससे नहीं फूलना और ऐमा न होने पर दुःखी नहीं होगा सत्कारपुरस्कार परीपहजय है । २० प्रज्ञातिशय के प्राप्त हो जाने पर उसका गर्व न करना प्रज्ञा परीपहजय है । २१ विविध प्रकार की तपश्चर्या आदि के करने पर भी अग्रधिज्ञान आदि के न प्राप्त होने पर रोद स्त्रिभ्र न होना और इसे कम फल मानना अज्ञान परीपहजय है । २२ बहुत तपश्चर्या की तब भी ज्ञान का अतिशय नहीं प्राप्त हुआ । ऐसा सुना जाता है कि अमुक मुनि को बड़े अतिशय प्राप्त हुए हैं । मालूम होता है कि यह सब प्रलापमात्र है । यह प्रवृत्त्या ही निष्फल है । यदि इसमें कुछ भी सार होता तो मुझे वैसा माहात्म्य क्यों नहीं प्राप्त होता इत्यादि प्रकार से अध्रद्धा न होने देना और जिनोदित मार्ग में रुढ़ अर्द्धा रखना अध्रद्धा परीपहजय है ।

जिसमें साम्पराय—लोभ कपाय अति सूक्ष्म पाया जाता है ऐसे सूक्ष्मसाम्परायिक गुण स्थान में तथा छद्मस्थवीतराग अर्थात् उपशान्त-मोह और क्षीणमोह गुणस्थान में चौदह ही परीपद्द सम्भव हैं। वे ये हैं—जुधा, पिपासा, शीत, उष्ण,

दशमशक, चया, शय्या, वध, अलाम, रोग, तृणस्पर्श, मल, प्रहा और अज्ञान। मोहनाय के निमित्त से होनेवाली बाकी की आठ परीपद्द इन गुणस्थानों में नहीं हातीं। ग्यारहवें और बारहवें गुणस्थानों में मोहनीय का उदय नहीं होता इसलिये मोहनीय निमित्तक आठ परीपद्द का वहाँ न होना सम्भव भी है तथापि दसवें गुणस्थान में इनका अभाव बतलाने का कारण यह है कि इस गुणस्थान में जो केवल सूक्ष्म लोभ का उदय होता है वह अति सूक्ष्म होता है, इसलिये इस गुणस्थानवर्ती जीवा को भी वीतरागछद्मस्थ के समान मान कर यहाँ मोह निमित्तक परीपद्द का सद्भाव नहीं बतलाया है।

शक्रा—ये दसवें, ग्यारहवें और बारहवें गुणस्थान तो ध्यान के हैं इनमें जुधादि जन्य वेदना हा सम्भव नहीं है, दूसरे यहाँ मोहनीय के उदय की सहायता भी नहीं है या है भी तो अति मन्द है, इसलिये इनमें जुधादि परीपद्दों का भी होना सम्भव नहीं है ?

समाधान—यह सही है कि इन गुणस्थानों में जुधादि परीपद्द नहीं पाये जाते तथापि जैसे शक्तिमात्र की अपेक्षा सर्वार्थसिद्धि के देव में सातवीं पृथ्वी तक जाने की योग्यता मानी जाती है वैसे ही यहाँ भी परिपद्दों के कारण विद्यमान होने से उनका सत्त्व बतलाया है ॥ १० ॥

जिन अर्थात् सयोगकेवली और अयागकेवली के केवल ग्यारह परीपद्द ही सम्भव हैं। वे ये हैं—जुधा, पिपासा, शीत, उष्ण, दशमशक, चया, शय्या, वध, रोग, तृणस्पर्श और मल। केवलीजिनके चिन्ता ही नहीं है तो भी ध्यान का फल कर्मा के क्षय की अपेक्षा जैसे वहाँ ध्यान का उपचार किया जाता है वैसे ही वेदनीय कर्म के उदयमात्र

को अपेक्षा यहाँ परीपह का उपचार से निर्देश किया गया है। वैसे तो उन्हें सातिशय शरीर और अनन्त सुख की प्राप्ति हो जाने से उनके जुघा कृपा आदि परीपहों की सम्भावना ही नहीं है। हम ससारी जनो के शरीर के समान केवली जिनके शरीर में त्रस और स्थावर जीव नहीं पाये जाते। केवलज्ञान के प्राप्त होते ही उनका शरीर परम औदारिक हो जाता है, उसमें मल मूत्र आदि कोई बाध नहीं रहते। ऐसी हालत में उनके जुघा, पिपासा आदि की बाधा मानना नितान्त असम्भव है। तत्त्वतः परीपह व्यवहार तो छूटे गुणस्थान तक ही सम्भव है। अगले गुणस्थान ध्यान के होने से उनमें कारणों के सद्भाय की अपेक्षा से परीपह व्यवहार किया जाता है, इसलिये केवली जिनके जुघा आदि ग्यारह परीपह नहीं होते यह समझना चाहिये। इसी आशय को व्यक्त करने के लिये 'एकदश जिने' इस सूत्र में 'न सन्ति' इस पद का अभ्याहार करके 'केवली' जिनके ग्यारह परीपह नहीं हैं, यह दूसरा अर्थ किया जाता है।

किन्तु वादरसाम्पराय जीव के साथ परीपहों का पाया जाना सम्भव है, क्योंकि यहाँ सभी परीपहों के कारणभूत कर्मा का सद्भाय पाया जाता है। वादरसाम्पराय से यहाँ प्रमत्तसत्त्व से लेकर नीचे गुणस्थान तक के गुणस्थान लेने चाहिये।

शका - अद्वैत परीपह का कारण दर्शनमोहनीय का उदय वृत्त लाया है। दर्शनमोहनीय के तीन भेद हैं मिथ्यात्व, सम्यग्मिथ्यात्व और सम्यक्त्व सो इनमें से सम्यक्त्वप्रकृति का उदय सातवें तक पाया जा सकता है, इस लिये अद्वैत परीपह की सम्भावना सातवें तक मान भी ली जावे तब भी आठवें व नौवें गुणस्थान में इसकी किसी भी हालत में सम्भावना नहीं है फिर यहाँ नौवें गुणस्थान तक बाईस परीपह क्यों कहे ?

समाधान—सूत्र में वादरसाम्पराय पद है और वादरसाम्पराय

का अर्थ है स्थूल काय । यह नौवें गुणस्थान तक सम्भव है इस दृष्टि से बादरसाम्पराय का अर्थ नौवें गुणस्थान तक किया है जैसे तो अदर्शन परीपह का पाया जाना आठवें व नौवें गुणस्थान में किसी भी हालत में सम्भव नहीं है, क्योंकि इन गुणस्थानों में दर्शनमोहनीय की किसी भी प्रकृति का उदय नहीं पाया जाता ॥ १२ ॥

अब कौन कौन परीपह किन किन कर्मों के निमित्त से होते हैं यह बतलाते हैं । ज्ञानावरण कर्म प्रज्ञा और अज्ञान इन दो परीपहों का कारण है । यहाँ प्रज्ञा से चायोपशमिक विशेष ज्ञान कारणों का निर्देश लिया गया है । ऐसे ज्ञान से अचित् कदाचित् अहंकार पैदा होता हुआ देखा जाता है पर यह अहंकार अन्य ज्ञानावरण के सङ्काश में ही सम्भव है इसलिये प्रज्ञा परीपह का कारण ज्ञानावरण कर्म बतलाया है । दर्शनमोह अदर्शन परीपह का कारण है । अन्तराय कर्म अलाभ परीपह का कारण है । चारित्रमोहनीय कर्म नम्रता, अरति, लो, निपद्या, आक्रोश, याचना और सत्कार पुरस्कार परीपहों के कारण हैं । तथा वेदनीय कर्म उक्त परीपहों के सिवा शेष ग्यारह परीपहों के कारण हैं ।

बाईस परीपहों में ऐसे कितने ही परीपह हैं जो एक जीव में एक साथ सम्भव नहीं हैं । जैसे शीत और उष्ण ये दोनों परीपह एक साथ सम्भव नहीं हैं । जब शीत परीपह होगा तब उष्ण परीपह सम्भव नहीं और जब उष्ण परीपह होगा तब शीत परीपह सम्भव नहीं । इस प्रकार एक तो यह कम हो जाता है । इसी प्रकार चर्या, शय्या और

एक साथ एक जीव में सम्भव परीपहों की संख्या

निपद्या ये तीनों परीपह एकसाथ सम्भव नहीं इनमें से एक काल में एक ही होगा । इस प्रकार दो ये कम हो जाते हैं । कुल मिलाकर तीन कम हुए । इसी से सूत्रकार ने एक साथ एक जीव में उन्नीस परीपह बतलाये हैं ।

इन याइस परीपहाँ पर विजय पाने से कर्मा का सवर हावा है ॥ ८-१७ ॥

चारित्र के भेद—

सामायिकरुच्छेदोपस्थापनापरिहारविशुद्धिसूक्ष्मसाम्पराय-
थाख्यातमिति चारित्रम् ॥ १८ ॥

सामायिक, छेदोपस्थापना, परिहारविशुद्धि, सूक्ष्मसाम्पराय और यथाख्यात यह पाँच प्रकार का चारित्र है ॥ १८ ॥

सयत की कर्मा के निवारण करने के लिए जो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग प्रवृत्ति होती है वह चारित्र है। यह परिणामों की विशुद्धि के सारतम्य की अपेक्षा से और निमित्तभेद से पाँच प्रकार का बतलाया है। विशेष खुलासा इस प्रकार है—

सामायिक म समय शब्द का अर्थ है सम्यक्त्व, ज्ञान, सयम और तप इनके साथ ऐक्य स्थापित करना। इस प्रकार आत्मपरिणामों की वृत्ति बनाये रखना ही सामायिक है। तात्पर्य यह है कि राग और द्वेष का निरोध करके सब आवश्यक कर्तव्या में समताभाव बनाये रखना ही सामायिक है। इसके नियत काल और अनियतकाल ऐसे दो भेद हैं। जिनका समय निश्चित है ऐसे स्वाध्याय आदि नियतकाल सामायिक है और जिनका समय निश्चित नहीं है ऐसे इयापथ आदि अनियतकाल सामायिक है। जैसे अहिंसाव्रत सब व्रतों का मूल है वैसे ही सामायिक चारित्र सब चारित्रों का मूल है। “मैं सबे सावधयोगसे बिरत हूँ” इस एक व्रत में समावेश हो जाने से एक सामायिक व्रत माना है और वही एक व्रत पाँच या अनेक भेद रूप से विवक्षित होने के कारण छेदोपस्थापना चारित्र कहलाता है।

इनमें प्रथम द्रव्यार्थिक नयका और दूसरा पर्यायार्थिक नय का छेदोत्पन्ना चारित्र्य विषय है। तत्त्वतः इनमें अनुष्ठानकृत कोई भेद नहीं है। केवल विवक्षाभेद से ये दो चारित्र्य हैं।

जो तीस वर्ष तक सुखपूर्वक घर में रहा, अनन्तर दोहा लेकर जिसने तीर्थकरके पादमूल में प्रत्याख्यानपूर्वका अभ्य-
 परिहारविशुद्धि चारित्र्य यन किया उसे परिहारविशुद्धिचारित्र्य की प्राप्ति होती है। प्राणियाँ का हिंसा का परिहार होने से यह चारित्र्य विशुद्धि को प्राप्त होता है इसलिए परिहारविशुद्धिचारित्र्य कहलाता है।

निसम क्रोध आदि अन्य रुपायाँ का तो उदय होता नहीं किन्तु केवल अति सूक्ष्म लोभ का उदय होता है यह सूक्ष्मसाम्पराय चारित्र्य है। यह केवल दसवें पुण्य स्थान में होता है।

निसमें किसी भी वषाय का उदय न होकर या तो वह वन-
 यथाकामाचारित्र्य शान्त रहता है या क्षीण यह यथाकामाचारित्र्य है। यह ग्यारहवें गुणस्थान से होता है।

यह पौष्पोपकार का चारित्र्य आत्मा की स्थिरता का कारण होने से सवर का प्रयोजक है ॥ १० ॥

तप का वर्णन—

अनशनावमौर्दर्यवृत्तिपरिसरव्यान्मन्त्रेन्निन्नाविविक्तगुणा-
 मनकायक्लेशा वाक्ष्यते ॥ ११ ॥

प्रायश्चित्तविनयवैयापृत्यसाधनान्युन्मोघ्यानान्युत्तम ॥

अनशन, अनमौर्दर्य, वृत्तिपरिमल, उत्तमवैराग्य, विविक्त-
 मन और कायक्लेश यह छ प्रकार का तप है।

प्रायश्चित्त विनय, पैथापृत्त्य, स्वाध्याय, ज्युत्सग और ध्यान यह छः प्रकार का आभ्यन्तर तप है।

विषया से मन को हटाने के लिए और राग द्वेष पर विनय प्राप्त करने के लिए जिन जिन उपायों द्वारा शरीर, इन्द्रिय और मन को तपाया जाता है अर्थात् इन पर विनय प्राप्त की जाती है वे सभी उपाय तप हैं। इनके पास और आभ्यन्तर ऐसे दो भेद हैं। जिसमें बाह्य द्रव्य का अपेक्षा होने से जो दूसरी को बाह्य पद कहें बाह्य तप है। तथा इनके विपरीत निमग्न मानसिक क्रिया की प्रधानता हो और जिसमें बाह्य द्रव्यों की प्रधानता न होने से जो सबको न देखें वह आभ्यन्तर तप है। वह तप का फल मुख्यतया आभ्यन्तर तप की पुष्टि करना है क्योंकि ऐसा कायकलेश जिससे मनोनिमग्न नहीं होता तप नहीं है। इनमें से प्रत्येक के छह छह भेद हैं जिनका नाम निर्देश सूत्रकार ने रख दिया है।

अशन अर्थात् भोजन का त्याग करना अनशन है। यह समय का पुष्टि, राग का उच्छेद, कर्मका विनाश और ध्यान को प्राप्ति के लिये किया जाता है। २ भूयसे कम

खाना अवमोदय तप है। भुक्ति का उत्कृष्ट आहार वत्सास प्राप्त मतलाया गया है इससे कम खाना अवमोदय है। यह समय को जागृत रखने, दायाँ के प्रशम करने और सम्बोधन तथा स्वाध्याय आदि की सिद्धि के लिये धारण किया जाता है। ३ एक घर या एक गली में आहार का विधि मिलेगा तो आहार लूना अन्यथा नहीं इत्यादि रूप से वृत्ति का परिसंख्यान करना वृत्तिपरिसंख्यान तप है। यह चित्त वृत्ति पर विनय पाने और आसक्ति को कम करने के लिये धारण किया जाता है। ४ घी आदि पृथ्वी रसों का त्याग करना रस परित्याग तप है। यह इन्द्रियाँ और निद्रा पर विजय पाने तथा सुखपूर्वक स्वाध्याय की सिद्धि के लिये धारण किया जाता है। ५ एकान्त शून्य घर आदि में सोना

९ २१ २४] प्रायश्चित्त आदि तर्पों के भेद व उनका नाम निर्देश ४३३

बैठना विविक्तशय्यासन तप है। यह निवाध ब्रह्मचर्य, स्वाध्याय और ध्यान की सिद्धि के लिये धारण किया जाता है। आतापन योग, वृक्ष के मूलमें निवास करना, खुले मैदान में सोना या बहुत प्रकार की आसनों आदि का लगाना आदि कायस्त्रेश तप है। यह देह को मह नशील बनाने के लिये, सुख विषयक आसक्ति को कम करने के लिये और प्रयत्न का प्रभावना करने के लिये धारण किया जाता है।

१ निसर्ग प्रसादजनित दोषों का शोधन किया जाता है वह प्रायश्चित्त है। २ ज्ञान आदि का अनुमान करना और आत्म तप पूज्य पुरुषों में आदर भाव रखना विनय है। ३ अपने शरीर द्वारा या अन्य साधनों द्वारा उपासना करना अर्थात् सेवा शुभ्रता करना वैद्यावृत्त्य है। ४ आलस्य का त्याग कर निरन्तर ज्ञान आस करना स्वाध्याय है। ५ अहंकार और ममकार का त्याग करना व्युत्सर्ग है। ६ चित्त के विक्षेप का त्याग करना ध्यान है।

यह धारणों प्रकार का तप सत्त्व का कारण होकर भा प्रसुरता से निर्भरा का कारण है। स्वावलम्बन का दृष्टि से इसका जापन म बड़ा महत्त्व है ॥ १९-२० ॥

प्रायश्चित्त आदि तर्पों के भेद व उनका नाम निर्देश —

नवचतुर्दशपञ्चद्विभेदा यथाक्रम प्राग्व्यानात् ॥ २१ ॥

आलोचनप्रतिक्रमणतदुभयविवेकव्युत्सर्गतपरच्छेदपरिहारो-
पस्थापनाः ॥ २२ ॥

ज्ञानदर्शनचारित्र्योपचारा ॥ २३ ॥

आचार्याणां ध्यायतपस्विशचग्लानगणकुलसधमाधुमनो-
ज्ञानाम् ॥ २४ ॥

वाचनापृच्छनानुप्रेषाम्नायधर्मापेक्षा' ॥ २५ ॥

वासाभ्यन्तरोपधयो. ॥ २६ ॥

ध्यात से पहले क आभ्यन्तर सर्वा क अनुक्रम से नौ, पार, दस, पांच और दो भेद हैं।

आलोचन, प्रतिक्रमण, तदुभय, विवेक, व्युत्सर्ग, तप, छेद, परिहार और उपस्थापन यह सब प्रकारका प्रायश्चित्त है।

ज्ञान विनय, परांग विनय, चारित्र्य विनय और उपचार विनय ये चार विनय हैं।

आपाय उपाध्याय, उपस्था, शीघ्र, ग्लान, गण, कुल, सध, साधु और मनाक्ष इन्हीं धैर्याश्रित्य के भेद से दस प्रकार का धैर्याश्रित्य है।

वाचना, पृच्छना, अनुप्रेक्षा आम्नाय और धर्मापेक्षा ये पांच प्रकार के स्वाध्याय हैं।

वाह्य और आभ्यन्तर उपधि का त्याग यह दो तरह का व्युत्सर्ग है।

आगे चल कर ध्यान का विचार विस्तार से करनेवाले हैं इसलिये यहाँ उसके भेदों को न गिना कर गेप आभ्यन्तर तपों के भेद गिनाये गये हैं। अब अनुक्रम ॥ उनका विस्तृत विचार करते हैं जो निम्न प्रकार है—

१ गुरु के सामने शुद्धभाव से आलोचना सम्बन्धी दस दोषों को नाशित के ती भेद टाल कर अपने दोष का निवेदन करना आलोचन है। २ किये गये अपराध के प्रति 'मेरा दोष मिश्या हो' गुरु से ऐसा निवेदन करके पुन जैसे दोषों से बचते रहना प्रतिक्रमण है। ३ आलोचन और प्रतिक्रमण इन दोनों का एक साथ करना तदुभय है। यद्यपि प्रतिक्रमण नाम का प्रायश्चित्त भी आलोचनपूर्वक हो होता है तथापि प्रतिक्रमण और तदुभयर्म अन्तर है। प्रतिक्रमण

९ २१ २६] प्रायश्चित्त आदि तर्पणों के भेद व उनका नाम निर्देश ४३५

शिष्य द्वारा किया जाता है और तदुभय का अधिकारी गुरु है। ४ अन्न, पात्र और उपकरण आदि के मिल जाने पर उनका त्याग करना विवेक है। ५ अथवा किसी कारण से अप्राप्त द्रव्य का या त्यागे हुए प्राप्त द्रव्य का ग्रहण हो जाय तो स्मरण करके उसका त्याग कर देना विवेक है। ५ दुःस्वप्न और कदाचित् मन में बुरे विचार आदि के आने पर उस दोष के परिहार के लिये ध्यानपूर्वक नियत समय तक कायोल्लास करना ध्युत्सर्ग है। ६ दोष विशेष के हो जाने पर उसका परिहार करने के लिये अनशन आदि करना तप है। ७ जो साधु चिर-काल से दीक्षित है, स्वभाव से शूर है और गर्विष्ठ है उससे किसी प्रकार का दोष हो जाने पर उस दोष के परिहार के लिये कुछ समय की दीक्षा का छेद करना छेद है। ८ किसी बड़े भारी दोष के लगने पर उस दोष का परिहार करने के लिये कुछ काल के लिये साधु को सप से जुदा रखना और गुरु के सिवा दोष साधुओं के साथ किसी प्रकार का सम्पर्क न रखने देना परिहार है। ९ किसी बड़े भारी दोष के लगने पर उस दोष का परिहार करने के लिये पूरी दीक्षा का छेद करके फिर से दीक्षा देना उपस्थापना है। ये सब प्रायश्चित्त देश काल की योग्यता और शक्ति का विचार करके दिये जाते हैं ॥ २२ ॥

१ मोक्षापयोगी ज्ञान प्राप्त करना, उसका अभ्यास चालू रखना विनय के चार भेद और किये हुए अभ्यास को स्मरण करना ज्ञान विनय है। २ सम्यग्दर्शन का शकादि दोषों से रहित होकर पालन करना दर्शन विनय है। ३ सामाजिक आदि यथायोग्य चारित्र के पालन करने में चित्त का समाधान रखना चारित्र विनय है। ४ आचार्य आदि के प्रति समुचित व्यवहार करना जैसे उनके सामने विनयपूर्वक जाना, उनके आने पर उठ कर खड़ा हो जाना, आसन देना, नमस्कार करना इत्यादि उपचार विनय है ॥ २३ ॥

जिनकी वैयावृत्य की जाती है वे दस प्रकार के हैं। यथा—१
 जिनका मुख्य काम व्रता का आचरण करना है वे
 वैयावृत्य के दस भेद आचार्य कहलाते हैं। २ जिनसे मोक्षोपयोगी शास्त्रों
 का अभ्यास किया जाता है वे उपाध्याय कहलाते हैं। ३ जो महाप
 वास आदि बड़े और कठोर तप करते हैं वे तपस्वी हैं। ४ जो शिक्षा
 लेनेवाले हों वे शैशु हैं। ५ रोग आदि से जिन पर शरीर क्लृप्त हो वे
 ग्लान हैं। ६ स्थविरों की सत्तति गण है। ७ दीक्षा देनेवाले
 आचार्य का शिष्य परम्परा कुल है। ८ जो चारों वर्ण के रहे
 हैं ऐसे भ्रमणों का समुदाय सघ है। ९ जो चिरकाल से प्रव्रज्याधारी
 हों वे साधु हैं। १० जिनका जनता में विशेष आदर सरकार होता है
 वे मनोज्ञ हैं। ये दस प्रकार के साधु हैं जिनकी शरीर द्वारा व अन्य
 प्रकार से वैयावृत्य करना चाहिये ॥ २४ ॥

१ म ४, अर्थ या दानों का निर्दाप रीति से पाठ लेना वाचना है।
 स्वाभाविक पूर्व भेद २ शब्दों को दूर करने के लिये या विशेष निर्णय करने
 के लिये वृच्छा करना वृच्छना है। ३ पढ़े हुए पाठ
 का मन से अभ्यास करना अर्थात् उसका पुन पुन मन से विचार
 करते रहना अनुप्रेक्षा है। ४ जो पाठ पढ़ा है उसका शुद्धतापूर्वक पुन
 पुन उच्चारण करना आम्नाय है। ५ धर्म कथा करता धर्मोपदेश है ॥ २५ ॥

शरीर आदि में अहंकार और ममकार भाव के होने पर उसका
 त्याग करना व्युत्सर्ग है। यह त्यागने योग्य वस्तु बाह्य और आभ्यन्तर
 दुःख के दो भेद के भेद से दो प्रकार का है। इससे व्युत्सर्ग भी दो
 प्रकार का हो जाता है। जो मकान, खेत, धन और
 धान्य आदि जुड़े हैं पर उनमें अपनी ममता बनी हुई है व बाह्य उपधि
 हैं और आत्मा के परिणाम जो मोधादिक रूप होते हैं व आभ्यन्तर
 उपधि हैं। व्युत्सर्ग में इन दोनों प्रकार के उपधि परिमर्दा का त्याग
 किया जाता है इसलिये व्युत्सर्ग दो प्रकार का है ॥ २६ ॥

ध्यान ■ वर्णन—

उत्तमसहननस्यैकाग्रचिन्तानिरोधो ध्यानमान्तमुद्दृतात् ॥२७॥

उत्तम सहननवाले का एक विषय में चित्तवृत्ति का रोकना ध्यान है जो अन्तमुद्दृत्त ब्रह्म होता है ।

यहाँ ध्यान का अधिकारी, उसका स्वरूप और फल इन तीन बातों का बखलाव किया गया है । यद्यपि ध्यान सब ससारी जीवों के होता है इसलिये इस दृष्टि से विचार करने पर प्रस्तुत सूत्र की रचना उपयुक्त प्रतीत नहीं होती किन्तु यहाँ पर प्रसारित ध्यान की प्रधानता से इस सूत्र की रचना हुई है ऐसा समझना चाहिये ।

सहनन छद् है उन्नम से वज्रपभनाराच सहनन, वज्र नाराचसहनन अधिकारी और नाराचसहनन ये ध्यान उत्तम सहनन हैं । प्रस्तुत सूत्र में उत्तम सहननवाले के ध्यान बतलाया है इसका

यह अभिप्राय है कि उत्तम सहननवाला ही ध्यान का अधिकारी है क्योंकि चित्त को स्थिर करने के लिये आवश्यक शरीर बल अपेक्षित रहता है जो उक्त तीन सहननवालों के सिवा अन्य के नहीं हो सकता ।

शङ्का—उक्त तीन सहननों के सिवा शेष सहननवाले जीवों के जो ध्यान होता है वह क्या ध्यान में ध्यान नहीं है ?

समाधान—ध्यान तो वह भी है पर यहाँ उपशमध्रेणि या क्षपणध्रेणि पर चढ़ने की पात्रता रखनेवाले जीवों के ध्यान की अपेक्षा से वर्णन किया है, क्योंकि सबर और निजरा के उपाय में ऐसी ही योग्यतावाले प्राणी का ध्यान अपेक्षित है । इसी से प्रस्तुत सूत्र में तीन उत्तम सहननों में से किसी एक सहननवाले जीवों का ध्यान का अधिकारी बतलाया है ।

स्वेताम्बर परम्परा में अन्तमुद्दृतात् के स्थान में 'आ मुद्दृतात्' स्वतः प्रसूत है ।

चिरा फो अनवस्थित स्वभाव बतलाया है। यह एक विषय पर चिरकाल तक टिक्ता ही नहीं, कुछ क्षण में बदलता रहता है। और यह बदलने का कम कभी कभी तो बुद्धिपूर्वक होता है अर्थात् चिरा को उलात् अन्य विषय से हटाकर विवक्षित विषय में लगाया जाता है और कभी कभी अबुद्धिपूर्वक भी होता है, अर्थात् स्वभावतः मन एक विषय पर न टिक्कर पिना प्रयोजन के ही बुनिया की धातें सोचा करता है। पर चित्त की इस प्रवृत्ति से लाभ नहीं, अतः बड़े प्रयत्न के साथ उसे अन्य भ्रष्ट विषयों से हटाकर किसी एक उपयोगी विषय में स्थिर रखना ही ध्यान है। चित्त ह्यस्थ जीव के ही पाया जाता है, क्योंकि सांयोगिक ज्ञान का साराय वहीं तक बतलाया है, इसलिये वास्तव में ध्यान धारहवें गुण स्थान तक ही होता है। तेरहवें व चौदहवें गुणस्थान में ध्यान का उल्लेख केवल उपचार से किया है।

फोइ भी ध्यान अधिक से अधिक अन्तर्मुहूर्त काल तक हो रहता है इसके बाद चित्तवृत्ति की धारा ही बदल जाती है, अतः ध्यान का काल अन्तर्मुहूर्त से अधिक नहीं बनता है। श्लोक में जो प्राणायाम द्वारा बहुत बड़े काल तक समाधि साधने की धातें सुनने में आती हैं सो वास्तव में ऐसी समाधि ध्यान नहीं है। इससे शरीरातिशया की प्राप्ति भले ही हो जाय पर आत्मशुद्धि नहीं होता, क्योंकि ऐसी समाधि एक प्रकार की बेदोशी ही है जिसमें सुषुप्ति के समान मन काम नहीं करता। पुराण ग्रन्थों में भी 'बाहुवलि ने एक वर्ष तक लगातार ध्यान किया' इत्यादि उल्लेख आते हैं सो उनका अभिप्राय इतना ही है कि इतने दिन उनकी बाह्य प्रवृत्ति बन्द रही। मानसिक वृत्ति में उनके भी अन्तर्मुहूर्त के बाद निरन्तर बदल होता रहा है ॥ २७ ॥

ध्यान के भेद और उनका फल—

आर्तरीद्रधर्म्यशुस्तानि ॥ २८ ॥

परे मोक्षहेतू ॥ २९ ॥

आर्त, रीद्र, धर्म्य और शुक्ल ये ध्यान के चार भेद हैं।

उनमें से पर अर्थात् अन्त के दो ध्यान मोक्ष के हेतु हैं।

१ ऋत का अर्थ दुःख है। जिसके होने में दुःख का उद्देग या तीव्रता निमित्त है वह आर्तध्यान है। २ रुद्र का मतलब क्रूर परिणामों से है। जो क्रूर परिणामों के निमित्त से होता है वह रीद्र ध्यान है। ३ जो शुभ राग और सदाचरण का पोषक है वह धर्म्यध्यान है और ४ मन की अत्यन्त निर्मलता के होने पर जो एकामता होती है वह शुक्ल ध्यान है। इस प्रकार ये चार ध्यान हैं। इनमें से अन्त के दो ध्यान मोक्ष अर्थात् जीवन की विशुद्धि के प्रयोजक हैं इसलिये वे सुध्या कहलाते हैं और प्रारम्भ के दो ध्यान ससार के कारण होने से दुध्यान कहे जाते हैं ॥ २८-२९ ॥

आर्तध्यान का निरूपण—

आर्तममनोज्ञस्य सम्प्रयोगे तद्विप्रयोगाय स्मृतिसमन्या-
हारः ॥ ३० ॥

विपरीत मनोज्ञस्य ॥ ३१ ॥

वेदनायाश्च ॥ ३२ ॥

निदान च ॥ ३३ ॥

तदविरतदेशविरतप्रमत्तसयतानाम् ॥ ३४ ॥

अप्रिय वस्तु के प्राप्त होने पर उसके वियोग के लिये चिन्तासातत्य का होना प्रथम आर्तध्यान है।

प्रिय वस्तु के वियोग होने पर उसकी प्राप्ति के लिये सतत चिन्ता करना दूसरा आर्त-यान है ।

वेदना के होने पर उसके दूर करने के लिये सतत चिन्ता करना तीसरा आर्त-ध्यान है ।

आगामा विषय का प्राप्ति के लिये निरन्तर चिन्ता करना चौथा आत-ध्यान है ।

यह आत-ध्यान अरिस्त, देशविरत और प्रमत्तसयत जीवा के होता है ।

पूर्वाक्त चार ध्यानां मसे यहाँ आत-ध्यान के भेद और उनके स्वामा इनका विचार किया गया है । जैसा कि हम पहले लिख आये हैं कि आत-ध्यान के मुख्य आधार पीड़ा है । वह पाड़ा अनिष्ट वस्तु का सयोग, इष्ट वस्तु का वियोग, प्रतिकूल वेदना और आगामा भागाकांक्षा इन चार कारणों म से किसी एक के निमित्त से हुआ करती है इसलिये निमित्त भेद से इस ध्यान के चार भेद हो जाते हैं ।

१ जो वस्तु अपने को अप्रिय है उसका सयोग होने पर तज्ज-य पाड़ा से व्याकुल होकर उस वस्तु के वियोग के लिये सतत चिन्ता करना अनिष्ट सयोगज आत-ध्यान है । २ पुत्रादि इष्ट वस्तु का वियोग हो जाने पर उसकी प्राप्ति के लिये निरन्तर चिन्ता करते रहना इष्ट वियोगज आर्त-यान है । ३ शारीरिक व मानसिक किसी भी प्रकार की पीड़ा के होने पर उसके दूर करने के लिये सतत चिन्ता करते रहना वेदना नामक आत-ध्यान है और ४ आगामा भोगों की प्राप्ति के लिये चिन्ता करते रहना निदान आर्त-ध्यान है । ये आर्त-ध्यान प्रारम्भ के छह गुणस्थानों तक ही सक्ते हैं । उसमें भी निदान आत-ध्यान प्रमत्तसयत गुणस्थान में नहीं होता, क्योंकि भोगा कांक्षा की भावना होने पर सर्वविरति का त्याग हो जाता है ॥ ३० ३४ ॥

रौद्रध्यान का निरूपण—

हिसानृतस्तेयविषयसरच्चण्यो रौद्रमविरतदेशविरतयो ३५

हिंसा, असत्य, चोरी और विषयसरच्चण के लिये सतत चिन्ता करना रौद्रध्यान है। यह अविरत और देशविरत म सम्भव है।

यहाँ निमित्त की अपेक्षा रौद्रध्यान के भेद और इनके स्वामी दत्त जाये गये हैं। यह पहले ही बतला आये हैं कि रौद्रध्यान का मूल व्यापार करता है। यहाँ उस करता के जनक हिंसा, असत्य, चोरी और विषयसरच्चण ये चार निमित्त लिये गये हैं इसलिये रौद्रध्यान के चार भेद हो जाते हैं—हिंसान-दी, मृषान-दी, चोयान-दी और परिमहान-दी। इनका अर्थ इन नामों पर से ही स्पष्ट है। यह ध्यान प्रारम्भ के पाँच गुणस्थान तक सम्भव है। देशविरत के भी स्वचित् परिमह की रक्षा आदि निमित्त से परिणामा म तीव्र क्लृप्तता उत्पन्न हो जाती है, इसलिये देशविरत गुणस्थान तक इस ध्यान का सञ्चालन बतलाया है ॥ ३५ ॥

धर्म्यध्यान का निरूपण—

आज्ञापायनिपाकसस्थानविचयाय धर्म्यम् १ ॥ ३६ ॥

आज्ञा, अपाय, विपाक और सस्थान इनका विचारणा के निमित्त मन को एकाग्र करना धर्म्यध्यान है।

यहाँ निमित्तभेद से धर्म्यध्यान के चार भेद हैं। १ जिसी भी पदार्थ का विचार करते समय ऐसा मनन करना कि इस विषय में जो जिन देव की आज्ञा है वह प्रमाण है आज्ञाविचय धर्म्यध्यान है। २ जो सन्माग पर न होकर मिथ्या मार्ग पर स्थित हैं उनका मिथ्यामार्ग से छुटकारा

१ श्वेताम्बर परम्परा में 'धर्म्यम् के स्थान में 'धर्मममृतसयतस्य' सूत्र पाठ है। तथा इसके आगे 'उपशान्तधीषण्यपययोश्च अतिरिक्त सूत्र है।

कैसे हो इस दिशा में सतत विचार करना अपायविचय धर्म्यध्यान है ।
 ३ द्रव्य, क्षेत्र, काल भव और भाव इनकी अपेक्षा कर्म कैसे कैसे फल
 देते हैं इसका सतत विचार करना रिपाकविचय धर्म्यध्यान है । ४ लोक
 के आकार और उसके स्वरूप के विचार में अपने चित्त को लगाना
 सस्थानविचय धर्म्य ध्यान है । ये धर्म्यध्यान के चार भेद हैं । ये अवि-
 रत, देशविरत, प्रमत्तसयत और अप्रमत्तसयत जीर्वा के सम्भव हैं ।
 तात्पर्य यह है कि श्रेणि आरोहण के पहले पहले धर्म्यध्यान होता है
 और श्रेणि आरोहण के समय से शुद्धध्यान होता है ॥ ३६ ॥

शुद्ध ध्यान का निरूपण—

शुक्ले चाद्ये पूर्वविद ॥ ३७ ॥

परे केवलिन ॥ ३८ ॥

पृथक्त्वेकत्ववितर्कसूक्ष्मक्रियाप्रतिपातिव्युपरतक्रियानिवर्तिनि ।

न्यैकयोगकाययोगायोगानाम् ॥ ४० ॥

एकाश्रये सवितर्करीचारे पूर्वे ॥ ४१ ॥

अवीचार द्वितीयम् ॥ ४२ ॥

रितर्क श्रुतम् ॥ ४३ ॥

वीचारोऽध्वजानयोगसक्रान्तिः ॥ ४४ ॥

आदि के दो शुक्ल ध्यान पूर्व विद के होते हैं ।

बाद के दो केवली के होते हैं ।

पृथक्त्ववितर्क, एकत्ववितर्क, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति और व्युपरत
 क्रियानिवर्ति ये चार शुद्धध्यान हैं ।

ये क्रम से तीन योग वाले, एक योग वाले, काययोग वाले और
 अयोगी के होते हैं ।

पहले के दो एक आभयवाले सवितर्क और सबोचार होते हैं ।
दूसरा ध्यान अबोचार है ।

वितर्क का अर्थ श्रुत है ।

अर्थ, व्यञ्जन और योग की सम्प्रान्ति बोचार है ।

इन सूत्रों में शुद्ध ध्यान का वर्णन करते हुए उसके स्वामी, भेद और स्वरूप इन तीन धाता पर प्रकाश डाला गया है ।

३९ वें सूत्र में शुद्ध ध्यान के चार भेद उल्लेख किये हैं । इनका स्वामी
स्वामी किस पात्रता का जीव होता है और कौन योग के
रहते हुए वे ध्यान होते हैं इस प्रकार यहाँ स्वामी का

पथन दो प्रकार से किया गया है । पात्रता की दृष्टि से विचार करते
हुए बतलाया है कि जो पूर्वधर हो उनके प्रारम्भ के दो शुद्धध्यान होते
हैं और केवली के अन्त के दो शुद्ध ध्यान होते हैं । यहाँ पूर्वधर के
आदि के दो शुक्ल ध्यान होते हैं ऐसा कथन करने से सभी पूर्वधरों
के शुक्ल ध्यान प्राप्त हुआ किन्तु बात ऐसी नहीं है, क्योंकि श्रेणी पर
आरोहण करने के पूर्व धर्म्यध्यान होता है और श्रेणी में शुक्लध्यान
होता है, इसलिये यहाँ ऐसे ही पूर्वधर लेने चाहिये जो उपरान्त श्रेणी
या लुपक श्रेणी में स्थित हों । इसमें भी शुक्लध्यान का पहला भेद
उपरान्त श्रेणी के सब गुणस्थानों में और लुपक श्रेणी के दसवें गुण
स्थान तक होता है तथा दूसरा भेद बारहवें गुणस्थान में होता है ।
इसी प्रकार शुक्लध्यान का तीसरा भेद स्यागकेवली के और चौथा
भेद अयोगकेवली के होता है ।

योग की अपेक्षा ताना योगान्ता प्रथम ध्यान का स्वामी है ।
अर्थात् प्रथम ध्यान के रहते हुए योग बदल सकता है । दूसरा योग
तीन योगों में से किसी एक योगवाले के हाता है । तीसरा ध्यान किं
काययोगवाले के और चौथा ध्यान अयोगा के हाता है ।

अन्य ध्याना के समान शुद्धध्यान के भी चार भेद किये गये हैं।
 नित्यक्रम से ये नाम हैं—पृथक्त्ववितर्कबीचार,
 मेद
 एकत्ववितर्कबीचार, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति और व्यु-
 परतक्रियानिवृत्ति।

प्रथम दो शुद्धध्यान पूर्वधारी के होते हैं। इसी से ये एकाग्रता
 और सवितर्क अर्थात् श्रुतज्ञान सहित कहे गये हैं। तथापि इनमें इतना
 अंतर है। वह यह कि प्रथम में पृथक्त्व अर्थात् भेद है और दूसरे में
 एकत्व अर्थात् अभेद है। इसी तरह प्रथम में बीचार अर्थात् अर्थ,
 व्यंजन और याग का सक्रम है जब कि दूसरा बीचार से रहित है।
 इसी कारण से इन ध्यानों के नाम क्रमशः पृथक्त्ववितर्कबीचार और
 एकत्ववितर्कबीचार रखे गये हैं। तथा तीसरा ध्यान सूक्ष्म क्रिया
 योग के समय और चौथा ध्यान क्रिया अर्थात् याग क्रिया के उपरत
 हो जाने पर होता है। इसी से इनके नाम क्रमशः सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति
 और व्युपरतक्रियानिवृत्ति रखे गये हैं। यह इनके नामकरण की सार्थ-
 कता है। अब इनका स्वरूप और कार्य बतलाने हैं—

अब उपशम श्रेणी या क्षपक श्रेणी पर आरोहण करनेवाला कोई
 पृथक्त्ववितर्कबीचार एक पूर्वज्ञानधारा मनुष्य श्रुतज्ञान के यत्न से किसी
 भा परमाणु आदि जड़ या आत्मारूप चेतन द्रव्य का
 चिन्तन करता है और ऐसा करते हुए वह उसका द्रव्यास्तिक दृष्टि से
 या पर्यायास्तिक दृष्टि से चिन्तन करता है। द्रव्यास्तिक दृष्टि से चिन्त-
 न करता हुआ पुद्गलादि विविध द्रव्यों में किस दृष्टि से साम्य है
 और इनके अन्तर्गत भेद भी किस प्रकार में हो सकते हैं इत्यादि बातों
 का विचार करता है। पर्यायास्तिक दृष्टि से विचार करता हुआ वह
 अपनी वर्तमानकालीन विविध अवस्थाओं का विचार करता है। और
 श्रुतज्ञान के आधार से कभी यह जीव किसी एक द्रव्यरूप अर्थ पर से
 दूसरे द्रव्य रूप अर्थ पर, एक द्रव्यरूप अर्थ पर से किसी एक पर्याय

रूप अर्थ पर, एक पर्यायरूप अर्थ पर से दूसरे पर्यायरूप अर्थ पर या एक पर्यायरूप अर्थ पर से किसी एक द्रव्यरूप अर्थ पर ज्ञानाधारा को सक्रमित करके चिन्तन के लिये प्रवृत्त होता है। इसा प्रकार कभी अर्थ पर से शब्द पर और शब्द पर से अर्थ पर या किसी एक शब्द पर से दूसरे शब्द पर चिन्तन के लिये प्रवृत्त होता है। तथा ऐसा करता हुआ यह कभी मनायोग आदि सान म से किसी एक योग का आलम्बन लेता है, और फिर उसे छोड़ कर अन्य योग का आलम्बन लेता है तब उसके होनेवाला वह ध्यान पृथक्त्ववितर्कचोचार कहलाता है। तात्पर्य यह है कि इस ध्यान में वितर्क अर्थात् नृत्तज्ञान का आलम्बन लेकर विविध दृष्टियाँ से विचार किया जाता है इसलिये तो यह पृथक्त्ववितर्क हुआ और इसमें अर्थ, व्यञ्जन तथा योग का सक्रमण होता रहता है इसलिये यह बीचार हुआ, इन प्रकार इस ध्यान का पूरा नाम पृथक्त्ववितर्कचोचार पड़ा है। इस ध्यान द्वारा यह जीव मुख्य रूपसे चारित्र्य मोहनीय का या तो उपशमन करता है या क्षपण और इस बीच में अन्य प्रकृतियाँ का भी क्षपण करता है।

तथा जब उक्त जीव श्रीणमोह गुणस्थान को प्राप्त होकर वितर्क अर्थात् नृत्त के आधार से किसी एक द्रव्य या पर्याय का ही चिन्तन करता है और ऐसा करते हुए वह जिस द्रव्य, पर्याय, शब्द या योग का अवलम्बन लिये रहता है उसे नहीं बदलता है तब उक्त ध्यान एकत्ववितर्कचोचार कहलाता है। इस ध्यान द्वारा यह जीव धातिकर्म की शेष प्रकृतियों का क्षपण कर केवलज्ञान प्राप्त करता है।

शरा—जब कि पृथक्त्व का अर्थ विविधता है और बीचार का अर्थ सक्रमण तब इन दोनों शब्दों को रखने की कोई आवश्यकता नहीं है। इसी तरह एकत्व और अबीचार इन दो शब्दों को रखने की

भी कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि इनमें से किसी एक शब्द के देने से दूसरे का काम चल जाता है ?

समाधान—विविधता तो अधिकारी भेद से भी हो सकती है। पर यहाँ ध्यान के आत्मस्वनभूत विषय और योग की विविधता की दृष्टि से ये शब्द दिये गये हैं। पृथक्त्वविवर्तक में विषय और योग दोनों में सम्मेलन होता है पर एकत्वविवर्तक में ऐसा नहीं होता।

जब सर्वज्ञ देव योग निराध करते हुए दूसरे सब योगों का अभाव कर सूक्ष्म काययोग को प्राप्त होते हैं तब सूक्ष्मक्रियाप्रतिपात्ति ध्यान होता है। तब काय वर्गणाभा के निमित्त से आत्म प्रदेश का अतिसूक्ष्म परिस्पन्द शेष रहता है इसलिये इसे सूक्ष्मक्रियाप्रतिपात्ति ध्यान कहते हैं।

किन्तु जब पायवर्गणाभा के निमित्त से होनेवाला आत्मप्रदेशों का अतिसूक्ष्म परिस्पन्द भी शेष नहीं रहता और आत्मा सबधा निष्प्रकम्प हो जाता है तब व्युपरतक्रियानिवर्ति ध्यान होता है। उस समय किसी भी प्रकार का याग शेष न रहने के कारण इस ध्यान का उक्त नाम पड़ा है। इस ध्यान के हावे ही सात्वा वेदनीय कर्म का आस्रव रुक जाता है और अन्त में शेष रहे सब कर्म क्षीण हो जाने से मोक्ष प्राप्त होता है।

ध्यान में स्थिरता मुख्य है। यद्यपि पिछले सब ध्यानों में ज्ञानधारा की आपेक्षिक स्थिरता ली गई है पर इन दो ध्यानों में श्रुतज्ञान न होने के कारण ज्ञानधारा की स्थिरता नहीं बन सकती, इसलिये क्रिया की स्थिरता और क्रिया के अभाव की एकरूपता की अपेक्षा से इन्हें ध्यान सङ्गा प्राप्त है ॥ ३५-४४ ॥

दस स्थानों में कर्म निर्जरा का उत्तमभाव—

सम्यग्दृष्टि, भावक, विरत, अनन्तानुबन्धि विद्योजक, दर्शन मोह
छपक, उपशमक, उपशान्तमोह, छपक, क्षीणमोह और जिन ये दस
स्थान अनुक्रम से असंख्येय गुण निर्जरावान्ते होते हैं ।

सम्यग्दृष्टि, भावक, विरत, अनन्तानुबन्धि विद्योजक, दर्शन मोह
छपक, उपशमक, उपशान्तमोह, छपक, क्षीणमोह और जिन ये दस
स्थान अनुक्रम से असंख्येय गुण निर्जरावान्ते होते हैं ।

सात तत्त्वा म एक निर्जरातत्त्व भी है । यद्यपि इसका पहले दो
बार उल्लेख आ चुका है पर अवतक इसका व्यवस्थित वर्णन नहीं
किया है अत व्यवस्थित वर्णन करने के लिये प्रस्तुत सूत्र की रचना
हुआ है । कर्मा का अशत क्षय ही निर्जरा है । जो सब कर्मा के
क्षय को मोक्ष बतलाया है सो सत्र कर्मा का क्षय कुछ एक साथ
तो होता नहीं है, होता तो है वह निजरा के क्रम से ही ।
हाँ अन्न म जो समग्र निर्जरा होता है उसा का नाम मोक्ष है, इस
प्रकार विचार करने पर निर्जरा मोक्ष का ही पूर्ण रूप प्राप्त होता है ।
यद्यपि यह निर्जरा सब ससारी जीवों के पाई जाती है पर यहाँ ऐसे
जीवा की निर्जरा का ही उल्लेख किया है जो उत्तरोत्तर मोक्ष में सहा-
यक है । ऐसे जीव दस प्रकार के बतलाये हैं । वास्तव म देखा जाय
तो ये दस अवस्थाएँ हैं जो एक जीव को भी प्राप्त हो सकती हैं । इनम
सम्यग्दृष्टि यह प्रथम और जिन यह अन्तिम अवस्था है अर्थात् सम्य
ग्दृष्टि से यह असंख्यगुणी निजरा का क्रम चालू होकर जिन अवस्था
के प्राप्त होने तक चालू रहता है । परिणामा की उत्तरोत्तर विशुद्धि ही
इसका कारण है । जिसके जितनी अधिक परिणामों की विशुद्धि होगी
उमके जितनी ही अधिक कर्मा की निर्जरा भी होगी, इस हिसाब से
विचार करने पर सम्यग्दृष्टि के सबसे कम और जिनके सत्रसे अधिक
परिणामा की विशुद्धि रहती है । इसका यह अभिप्राय है कि सम्यग्दृष्टि

भी कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि इनमें से किसी एक शब्द के देने से दूसरे का काम चल जाता है ?

समाधान—विविधता तो अधिकारी भेद से भा हो सकती है। पर यहाँ ध्यान के आजन्मनभूत विषय और योग की विविधता की दृष्टि से ये शब्द दिये गये हैं। पृथक्त्ववितर्क में विषय और योग दोनों भ सम्क्रमण होता है पर एकत्ववितर्क में ऐसा नहीं होता।

जब सर्वज्ञ देव योग निराध करते हुए दूसरे सब योगों का अभाव कर सूक्ष्म काययोग को प्राप्त होते हैं तब सूक्ष्मक्रियाप्रतिपात्ति ध्यान होता है। तब काय वर्गणाओं के निमित्त से आत्म सूक्ष्मक्रियाप्रतिपात्ति प्रवेशों का अतिसूक्ष्म परिस्पन्द शेष रहता है इसलिये इसे सूक्ष्मक्रियाप्रतिपात्ति ध्यान कहते हैं।

फिन्तु जब कायवर्गणाओं के निमित्त से होनेवाला आत्मप्रवेशों का अतिसूक्ष्म परिस्पन्द भी शेष नहीं रहता और आत्मा सर्वथा निष्प्रकम्प व्युपरतक्रियानिवर्ति हो जाता है तब व्युपरतक्रियानिवर्ति ध्यान होता है। उस समय किसी भी प्रकार का योग शेष न रहने के कारण इस ध्यान का उक्त नाम पड़ा है। इस ध्यान के होते ही सात्ता वेदनीय कर्म का आस्रव रुक जाता है और अन्त में शेष रहे सब कर्म क्षाण हो जाने से मोक्ष प्राप्त होता है।

ध्यान में स्थिरता मुख्य है। यद्यपि पिछले सब ध्यानों में ज्ञानधारा की अपेक्षित स्थिरता ली गई है पर इन दो ध्यानों में श्रुतज्ञान न होने के कारण ज्ञानधारा की स्थिरता नहीं बन सकती, इसलिये क्रिया की स्थिरता और क्रिया के अभाव की एकरूपता की अपेक्षा से इन्हें ध्यान सज्ञा प्राप्त है ॥ ३५-४४ ॥

दस स्थानों में कर्म निर्जरा का तरतमभाव—

सम्यग्दृष्टिश्चावकविरतानन्तवियोजकदर्शनमोहक्षपकोपशमको-
पशान्तमोहक्षपरुषीणमोहनिना कमशोऽसंख्येयगुणनिर्जरा॥४५॥

सम्यग्दृष्टि, भावक, विरत, अनन्तानुबन्धि वियोजक, दर्शन मोह
क्षपक, उपशमक, उपशान्तमोह, क्षपक, क्षीणमोह और जिन ये दस
स्थान अनुक्रम से असंख्येय गुण निर्जरावाले होते हैं।

सात तरतम म एक निर्जरातत्त्व भी है। यद्यपि इसका पहले दो
बार उल्लेख आ चुका है पर अवतक इसका व्यवस्थित वर्णन नहीं
किया है अतः व्यवस्थित वर्णन करने के लिये प्रस्तुत सूत्र की रचना
हुई है। कर्मा का अंशत क्षय ॥ निर्जरा है। जो सब कर्मा के
क्षय को मोक्ष बतलाया है सो सब कर्मा का क्षय कुछ एक साथ
तो होता नहीं है, होता तो है वह निर्जरा के कम से ही।
हो अन्त म जो समग्र निर्जरा होता है उसी का नाम मोक्ष है, इस
प्रकार विचार करने पर निर्जरा मोक्ष का ही पूर्ण रूप प्राप्त होता है।
यद्यपि यह निर्जरा सब संसारा नावा के पाई जाती है पर यहाँ ऐसे
जीवों की निर्जरा का हा उल्लेख किया है जो उत्तरोत्तर मोक्ष में सदा-
यक है। ऐसे जीव दस प्रकार के बतलाये हैं। वास्तव में देखा जाय
ता ये दस अवस्थाएँ हैं जो एक जाव का भी प्राप्त हो सकती हैं। इनमें
सम्यग्दृष्टि यह प्रथम और जिन यह अन्तिम अवस्था है अर्थात् सम्य-
ग्दृष्टि से यह असंख्यातगुणी निर्जरा का कम चालू होकर जिन अवस्था
के प्राप्त होने तक चालू रहता है। परिणामों की उत्तरोत्तर विशुद्धि ही
इसका कारण है। जिसके चित्तनी अधिक परिणामों की विशुद्धि होगी
उसके वतनी ही अधिक कर्मा की निर्जरा भी होगी, इस हिसाब से
विचार करने पर सम्यग्दृष्टि के सबसे कम और जिनके सबसे अधिक
परिणामों की विशुद्धि रहती है। इसका यह अभिप्राय है कि सम्यग्दृष्टि

के सबसे कम और चिनके सबसे अधिक कर्मों की निर्जरा होती है।
 १ निर्जरा का यह तरतम भाष जिन दस अवस्थाओं में पाया जाता है
 उनका स्वरूप निम्न प्रकार है—

१ जो दर्शनमोह का उपशम कर सम्यक्त्व को प्राप्त होता है वह
 सम्यग्दृष्टि है। २ जो धिरताविरत नामक पाँचवें गुणस्थान को प्राप्त है
 वह धारक है। ३ जो सर्वविरति को प्राप्त है वह चिरत है। ४ जो
 अनन्तानुबन्धी की विसयोजना कर रहा है वह अनन्त वियाजक है।
 ५ जो दर्शनमोह की छपशा कर रहा है वह दर्शनमोहक्षपक है। ६
 उपशमभ्रेणि पर आरुढ़ प्राणी उपशमक कहलाता है। ७ उपशान्तमाह
 गुणस्थान को प्राप्त जीव उपशान्तमोह कहलाता है। ८ छपकभ्रेणि पर
 आरुढ़ प्राणी छपक कहलाता है। ९ क्षीणमोह गुणस्थान को प्राप्त जाव
 क्षीणमोह कहलाता है। १० और जिसमें सूर्यक्षता प्रसूत हो चुका हो
 यह जिन कहलाता है।

यद्यपि सम्यग्दृष्टि के सिवा शेष नौ स्थानों में अपने पूर्व पूर्व स्थान
 से असख्यातगुणी निर्जरा का क्रम बन जाता है पर सम्यग्दृष्टि के
 किससे असख्यातगुणी निर्जरा होती है यह सूत्र ॥ नहीं बतलाया है
 फिर भी यह दर्शनमोह की उपशमना का प्रारम्भ करनेवाले जीव की
 होनेवाली निर्जरा की अपेक्षा जानना चाहिये। आशय यह है कि
 दर्शनमोह की उपशमना का प्रारम्भ करनेवाले जीव के जितनी कर्म
 निर्जरा होती है उससे असख्यातगुणी कर्म निर्जरा सम्यग्दृष्टि के
 होती है ॥ ४५ ॥

निमग्न के भेद—

पुलाकचकुशकुशीलनिर्ग्रन्थस्नातका निर्ग्रन्था ॥४६॥

पुलाक, चकुश, कुशील, निमग्न और स्नातक ये पाँच प्रकार के
 निर्ग्रन्थ हैं।

उपधि या ग्रन्थ ये एकार्थवाचा शब्द हैं। व्युत्सर्ग तप का वणन

करते समय इसके दो भेद बतला आये हैं—बाह्य उपधि और आन्तरिक उपधि । बाह्य उपधि में क्षेत्र, वास्तु, हिरण्य, सुरण्य, धन, धान्य, दासी, दास, कुल्य और भाण्ड ये दस आते हैं तथा आन्तरिक उपधि से मिथ्यात्व, क्रोधादि चार, हास्यादि छह और तीन वेद ये चौदह लिये जाते हैं । जिसने इन दोनों प्रकार की उपधियाँ का त्याग कर दिया है वह निर्मय है । यहाँ इस निर्मय के उत्तम रूप होनेवाले भावों की अपेक्षा पाँच भेद किये गये हैं जिनका स्वरूप नीचे लिखे अनुसार है—

१ जो उत्तर गुणों को उत्तमता से नहीं पालते किन्तु मूल गुणों में भी पूणता को नहीं प्राप्त हैं वे पुलाक निर्मय हैं । पुलाक पयाल का कहते हैं । यह जैसे सारभाग रहित होता है वैसे ही उन निर्मयों का जानना चाहिये । २ जो प्रता को पूरा तरह पालते हैं किन्तु शरीर और उपकरणों को सम्भारित करते रहते हैं, श्रद्धा और यश की अभिलाषा रखते हैं, परिवार से लिपट रहते हैं और मोदजन्य वाप से युक्त हैं वे वकुश निर्मय हैं । ३ कुशल निर्मय दो प्रकार के हैं—प्रतिसेवनाकुशल और कषायकुशील । जिनकी परिग्रह से आसक्ति नहीं घटा है, जो मूलगुणों और उत्तरगुणों को पालते हैं वे कदाचिन् उत्तरगुणों का विराधना कर लेते हैं वे प्रतिसेवनाकुशील निर्मय हैं । जो अन्य कषायों पर विनय वा कर भी सम्बलन कषाय के आधीन हैं, वे कषायकुशल निर्मय हैं । ४ जिन्होंने रागद्वेष का अभाव कर दिया है और अन्तमुहूर्त में जो केवलज्ञान को प्राप्त करने हैं वे निर्मय निर्मय हैं । ५ और जिन्होंने सर्वज्ञता को पा लिया है वे स्वात्क निर्मय हैं ॥ ४६ ॥

आठ बातों द्वारा निर्मयों का विशेष वर्णन—

सयमश्रुतप्रतिसेवनातीथलिङ्गलेखोपपादस्थानविरूपत सा
ध्या ॥ ४७ ॥

सयम, धृत, प्रतिसेवना, तीर्थ, लिङ्ग, लेश्या, उपपाद और स्थान के भेद से इन निर्ग्रन्था का व्याख्यान करना चाहिये ।

पहले जो निर्ग्रन्था के पाँच भेद बतला आये हैं उन्हीं का इन आठ बातों द्वारा विशेष विवरण जानने की प्रस्तुत सूत्र में सूचना की गई है । विवरण नीचे लिखे अनुसार है—

पुलाक, वक्रुश और प्रतिसेवनाकुशील इनके सामायिक और छेदा पस्थापना य दो सयम होते हैं । कपायकुशीला के यथाम्याव ४ सिवा चार सयम होते हैं तथा शेष दो निर्ग्रन्था के एक यथाख्यात सयम होता है ।

उत्कृष्ट से पुलाक, वक्रुश और कुशील अभिन्नदसपूर्वधर तथा कपाय कुशील और निर्ग्रन्थ चौदहपूर्वधर होते हैं । जघन्य से पुलाक आचार वस्तु के ज्ञाता, वक्रुश, कुशील और निग्रन्थ आठ प्रवचन माता (पाँच समिति तीन गुप्ति) के ज्ञाता होते हैं । तथा स्नातक सर्वज्ञ होने से श्रुत रहित हो होते हैं ।

पुलाक पाँच महाव्रत और रात्रिमोजन विरमण इन छहों में से किसी एक व्रत का दूसरे के दबाव या वलात्कार के कारण विराधना करनेवाला होता है । वक्रुश दो प्रकार का होता है— उपकरण वक्रुश और शरीरवक्रुश । उपकरणवक्रुश अच्छे अच्छे उपकरण चाहते हैं और मिले हुए उपकरणों की टीपटाप करते रहते हैं । शरीरवक्रुश शरीर का सस्कार करते रहते हैं । प्रतिसेवना कुशील मूलगुणों की तो यथावत् रक्षा करते हैं किन्तु उत्तरगुणों को कुछ विराधना कर बैठते हैं । शेष निर्ग्रन्थ विराधना नहीं करते ।

४ तीर्थ पाँचा प्रकार के निर्ग्रन्थ सभी तीर्थकरा के तीर्थकाल में होते हैं ।

लिङ्ग द्रव्य और भाव के भेद से दो प्रकार का है । भाव लिंग की

१ लिङ्ग अपक्षा पाँच ही निर्मन्थ हात हैं अर्थात् सभी के

सर्वविरति रूप परिणाम हाते हैं किन्तु द्रव्यलिंग

सबका एकसा नहीं होता, जिसके पाँधी कलएबलु होता है और किसी के नहीं होता ।

पुलाक के तीन शुभ लेखाएँ हाता हैं । यकुरा और प्रतिसेवना

कुशाल के छह लेखाएँ हाता हैं । कपायकुशाल के अन्त का चार

६ तरया लेखाएँ हाती हैं । उमम भी सूक्ष्ममाम्परायिक कपा

यकुशाल के और शेष निर्मन्थों के एक शुक्ल लेखा

ही होता है । साक्षा में अयोगिया के चार लेखा नहीं हाता ।

उत्कृष्ट से पुलाकका उपपाद सदस्यार कल्प म उत्कृष्ट स्थितिवाले

७ उपपाद देवा म होता है । यकुरा और प्रतिसेवनाकुशाल का उप

पाद आरण और अच्युन कल्प म बाहस सागरापम

प्रमाण स्थितिवाले देवों म हाता है । तथा कपायकुशाल और निर्मन्थों

का उपपाद मयाधमिद्धि म तैनीससागर की स्थितिवाले देवा म हाता है ।

जयन्थ से इन मन्थों उपपाद सीधमकल्प म हा सागरापम प्रमाण

स्थितिवाले देवा म होता है । किन्तु स्नातकता नियम से निर्धारण जाते

हैं । इनका अन्यत्र उपपाद नहीं हाता ।

म्यान शब्द से यहाँ सचमस्वान लिये गये हैं । पूर्ण विरति रूप

परिणाम का नाम मयम है । वह सबका एकसा नहीं हाता । जिसका

८ स्थान कपाय मिश्रित होता है और किसी का कपाय रहित ।

यह दोनों प्रकार का मयम कपाय और आत्ममयन के

भेद से असमयात प्रकार का हाता है । इससे मयममयाना के असमयात

भेद हो जाते हैं ॥ ४७ ॥

जाय पद १ याग का अभाव करता है और तत्पश्चात् शेष चचे चार कर्मा ही समय निवारा करता है तब इसे मोक्ष प्राप्त होता है क्योंकि विनाशोपद्रव्य से सम्बन्ध छूट कर आत्मा का निमल आत्म स्वरूप में स्थित हो जाना ही तो मोक्ष है ॥ २ ॥

मात्र हीत समय और त्रिन वस्तुओं का अभाव होता है उनका निर्देश—

श्रीपशमिकादिमन्व्यस्याना च ॥ ३ ॥

अन्यत्र केवलसम्यक्स्वरूपज्ञानदशानसिद्धत्वेभ्यः ॥ ४ ॥

तथा श्रीपशमिक आदि भाषा और मन्व्यस्व भाष के अभाव होने से मोक्ष हाश है ।

पर केवल सम्यक्स्व केवलज्ञान, केवल दर्शन और सिद्धत्व भाव का अभाव नहीं होता ।

मोक्ष प्राप्ति में जैसे पौद्गलिक कर्मा का अत्यन्त अभाव आवश्यक है वैसे ही कुछ अन्य भाषा का अभाव भी आवश्यक है । यहाँ ऐसे भाषा की गिनती करता हूँ श्रीपशमिक भाष और मन्व्यस्व भाष इनका तो नामोल्लेख । क्या है किन्तु शेष भाषा का अभाव बतलाने के लिये श्रीपशमिक के आगे आदि पद दे दिया है । अब देखना यह है कि वे सब भाष कितने हैं और पर्या उनका अभाव मोक्ष में आवश्यक है । कुल भाष पाँच प्रकार के गिनाये हैं—श्रीपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, श्रीदयिक और पारिणामिक । इनमें से श्रीपशमिक, क्षायोपशमिक और श्रीदयिक ये भाष कर्मा के सद्भाव में हो जाते हैं, पर्याकि श्रीपशमिक भावों में कर्मा का सत्ता में मौजूद रहना क्षायोपशमिक भावों में किन्हीं का सत्ता में रहना और किन्हीं का रश्मिनेन या किन्हीं का पर मुक्तेन उदय होना तथा श्रीदयिक भावों में कर्मा का उदय होना आवश्यक है । अब जब कि कर्मा का सवधा अभाव हो गया तो उनके सद्भाव में होनेवाले ये भाष किसी भी हालत में नहीं हो सकते यह

१० ५७] मोक्ष होते ही जो कार्य होता है उसका विशेष वर्णन ४५४

निश्चित है, इसलिये ता मोक्ष प्राप्त होने के पहले इन भावों का अभाव
 बतलाया । अब रहे पारिणामिक भाव सो ये जाब के निन भाव हैं,
 इनके होने में कर्म अपेक्षित नहीं हैं इसलिये मोक्ष में पारिणामिक भावों
 का बाधक नहीं माना है, तथापि भव्यत्व और अभव्यत्व ये पारिणा-
 मिक भाव होते हुए भी जीव के स्वभाव न होकर आपेक्षिक भाव हैं ।
 इनका सद्भाष मुक्त जाने की योग्यता और अयोग्यता पर निर्भर है,
 इसलिये मोक्ष प्राप्त होने के पहले भव्यत्व भाव का अभाव माना है ।
 इस प्रकार मोक्ष प्राप्त होने के पहले किन भावों का अभाव हो जाता है
 इसका विचार किया । तथापि इन भावों में सायिक भाव भी सम्मिलित
 हैं और इनका उधन कर्मसापेक्ष है, इसलिये साक्ष में इनका भाषना
 प्राप्त होता है जो कि इष्ट नहीं है, इसलिये इसी वान के बतलाने कलिय
 'अन्यत्र केवल' इत्यादि सूत्र का रचना हुई है । बात यह है कि निन भा-
 धायिक भाव हैं वे सब आत्मा के निन भाव हैं पर ससार इत्यादि में वे
 कर्मा से घातित रहते हैं और क्या ही उनके प्रतिबन्धक कर्मों का अभाव
 होता है या हाँ वे प्रकट हो जाते हैं, इसलिये यदि वे सायिक
 कहलाते हैं तथापि निन भाव होने से इनका साक्ष में अभाव नहीं
 होता । यद्यपि प्रस्तुत सूत्र में ऐसे कुछ ही भाव गिनार हैं पर इनके
 समान सायिक धर्म, सायिक सुख आदि और भी अनेक सायिक भाव
 हैं इन सब का मोक्ष में अभाव नहीं होता पंचा प्रकृत्यों में नहीं समझनेना
 चाहिये ॥ ३-४ ॥

मोक्ष होने दो जो कर्म हाँ है उद्योग निमित्त रूप—

तदनन्तरमूर्ध्व गच्छन्त्यालोमान् ॥ ५ ॥

पूर्वप्रयोगादममत्वाद् अन्यच्छदानादिपरिग्रहाच्च ॥ ६ ॥

आविदकुलालचक्रादुपपन्नान्तरात्पदरपडवीजवदप्रिधि

सायिक ॥ ७ ॥

धर्मास्तिकायाभावात् ॥ ८ ॥

सब कर्मा का वियोग होने के बाद ही मुक्त जाव लोको के अन्त तक ऊपर जाता है ।

पूर्व प्रयोग से, सब का अभाव होने से, यन्त्र के टूटने से और वैसा गमन करना स्वभाव होने से (मुक्त जीव ऊपर जाता है ।)

धुमाये गये घुम्हार के चक्र के समान, लेप से मुक्त हुई तूँड़ी के समान, धण्ड के बोज के समान और अग्नि की शिखा के समान—

धर्मास्तिकाय का अभाव होने से मुक्त जीव लोकान्त से और ऊपर नहीं जाता ।

मुक्त होने के पहले जीव कर्मा से बँधा था सलिये उसकी सारा किया कर्मा के उदयानुसार होती थी, किन्तु कर्मा से मुक्त होने के बाद वह क्या करता है ? वहाँ रहता है इत्यादि प्रश्न होते हैं इन्हीं प्रश्न का हेतु और अन्तपूर्वक यहाँ उत्तर दिया गया है—

कर्मा से मुक्त होते ही जीव ऊपर लोक के अन्त तक गति करता है और फिर वहाँ ठहर जाता है । बात यह है कि मुक्ति मनुष्यगति से ही होती है अन्य गति से नहीं और मनुष्या का सङ्काव ढाई द्वीप और उनके बीच में आये हुए दो समुद्रों में पाया जाता है । इस समस्त क्षेत्र का विष्कम्भ पेंतालीस लाख योजन है । लोक भी, जहाँ मुक्त जीव रहते हैं, इतना ही ठीक इसके ऊपर है, इसलिये मुक्त होते ही जीव ठाक अपनी सीध में ऊपर चला जाता है और उसके सबसे ऊपर के आत्मप्रदेश लोक के अन्तिम प्रदेशों से जा लगते हैं । मुक्त जीव की यह लोकान्तप्रापिणी गति क्यों होता है इसमें सूत्रकार ने चार हेतु और उन हेतुओं की पुष्टि में चार उदाहरण दिये हैं । जिनका सुल्लासा निम्न प्रकार है—

१ एक तो मुक्त जीव पूर्व प्रयोग से गति करता है । पूर्व प्रयोग का

बारह वार्ता द्वारा सिद्धा का विशेष वर्णन—

क्षेत्रकालगतिलिङ्गतीर्थचारित्रप्रत्येकबुद्धबोधितज्ञानावगाहना
न्तरसरयाल्पबहुत्वतः साध्याः ॥ ९ ॥

क्षेत्र, काल, गति, लिङ्ग, तीर्थ, चारित्र, प्रत्येक बोधित, बुद्धबोधित, ज्ञान, अवगाहना, अन्तर, सरया और अल्पबहुत्व इन बारह वार्ता द्वारा सिद्ध क्षेत्र विभाग करने योग्य हैं।

सत्र सिद्धा का स्वरूप परसा होता है, इसकी अपेक्षा उनमें कोई भेद नहीं है। इसलिये जिन बारह वार्तों को लेकर यहाँ विचार करने गाने हैं उनकी अपेक्षा तत्त्वतः सिद्धा में कोई भेद नहीं होता, फिर भी उस विचार से उनके अतीत जीवन के सम्बन्ध में और यथा सम्भव वर्तमान जीवन के सम्बन्ध में बहुत कुछ जाना जा सकता है इसीलिये प्रथम सूत्र द्वारा सूत्रकार ने सिद्ध वार्ता के सम्बन्ध में विचार करने की सूचना की है। यहाँ क्षेत्र आदि बारह वार्तों के द्वारा विचार करते समय भूत और वर्तमान इन दोनों दृष्टियों से विचार करना चाहिये। जो नीचे लिखे अनुसार है—

वर्तमान का कथन करनेवाले नयकी अपेक्षा सभी के सिद्ध होने का क्षेत्र सिद्धि क्षेत्र आत्मप्रदेश या आकाशप्रदेश है। तथा

१ क्षत्र भूत का कथन करनेवाले नयकी दृष्टि से जन्म की अपेक्षा पन्द्रह कमभूमि और महरण की अपेक्षा मनुष्यलोक सिद्ध क्षेत्र है।

वर्तमान का कथन करनेवाले नयकी दृष्टि से जो जिस समय में कर्मा से मुक्त होता है वही उसके मुक्त होने का काल है। तथा भूत का

२ क्षण कथन करनेवाले नयकी दृष्टि से अक्षरपिण्णी व वत्स पिण्णी में जन्मे हुए सिद्ध होते हैं। इसमें भा विशेष विचार करने पर अक्षरपिण्णी के सुषमदुषमा काल के अन्तिम भाग में

रुम से कम एक जीव सिद्ध होता है और अधिक से अधिक एक सौ आठ जीव सिद्ध होते हैं। मध्य के अनेक विमल्य हैं।

आदि निम्न ग्यारह याता को लेकर विचार किया जाय कि उनके आधार से न्यूनाधिकता का विचार करना अल्पबहुत्व है। यत्मान दृष्टि से सिद्ध होनेवालों का क्षेत्र में अल्पबहुत्व नहीं बनता। भूत दृष्टि से अरु करण पर क्षेत्र सिद्ध दो प्रकार के होते हैं—
सिद्ध। जो जिस क्षेत्र में जन्मत हैं वसा क्षेत्र से जन्मसिद्ध कहलाते हैं और अन्य क्षेत्र में जन्मे करके अन्य क्षेत्र में ले जाने पर यदि वे उस क्षेत्र में सहरणसिद्ध कहलाते हैं। इनमें से सहरण जन्मसिद्ध सख्यातगुण होते हैं। इसी प्रकार ऊर्ध्व होते हैं, अधोलाक सिद्ध उनसे सख्यातगुण होते हैं उनसे सख्यातगुण होते हैं। समुद्र सिद्ध मयस सिद्ध जन्म सख्यातगुण होते हैं। इसी तरह भी अल्पबहुत्व का विचार किया जाता है।

हिन्दी विवेचन सहित

तत्त्वार्थ

सं

प्रत्येक बाधित और बुद्ध बाधित दोनों सिद्ध होते हैं। जो किमा के उपदेश के बिना स्वयं अपनी ज्ञान शक्ति से ही बाध पाकर सिद्ध होते हैं वे प्रत्येक बोधित या स्वयं बाधित कहलाते हैं और जो अन्य ज्ञानी से बाध प्राप्त कर सिद्ध होते हैं वे बुद्धबोधित कहलाते हैं।

वर्तमान दृष्टि से सिद्ध पंचलक्षानों ही सिद्ध होते हैं। भूत दृष्टि से द्वा, तीन और चार ज्ञानवाले भा सिद्ध होते हैं। वा से मति और धृत ये दो ज्ञान लिये जाते हैं। तान से मति, धृत और अवधि या मति, धृत और मन पर्यय ये तीन ज्ञान लिये जाते हैं और चार से मति, धृत, अवधि और मन पर्यय ये चार ज्ञान लिये जाते हैं।

अवगाहना का अर्थ है आत्म प्रदेशों में व्याप्त कर अनुरूप आकार से स्थित रहना उक्तमान दृष्टि से जिसका जो चरम शरीर है उससे कुछ न्यून अवगाहना से सिद्ध होते हैं। भूतदृष्टि से जघन्य, उत्कृष्ट और मध्यम त्रिसे जो अवगाहना प्राप्त हो उससे सिद्ध होते हैं। जघन्य अवगाहना कुछ कम साढ़े तीन अरत्ति (हाथ) प्रमाण है, उत्कृष्ट अवगाहना पाँच सौ पचास धनुष प्रमाण है और मध्यम अवगाहना अनेक प्रकार की है।

सिद्ध दो प्रकार के होते हैं—एक निरन्तर सिद्ध और दूसरे सान्तर सिद्ध। प्रथम समय में किसी एक के सिद्ध होने पर तदनन्तर दूसरे समय में जब कोई सिद्ध होता है तो उसे निरन्तर सिद्ध करते हैं और जब कोई लगातार सिद्ध न होकर कुछ अन्तराल से सिद्ध होता है तब उसे सान्तर सिद्ध कहते हैं। निरन्तर सिद्ध होने का जघन्य काल दो समय और उत्कृष्ट काल आठ समय है। तथा सान्तर सिद्ध होने का जघन्य अन्तर एक समय और उत्कृष्ट अन्तर छह महीना है।

एक समय से कम से कम एक जीव सिद्ध होता है और अधिक से अधिक एक सौ आठ जीव सिद्ध होते हैं। मध्य के अनेक विकल्प हैं।

११ संख्या

क्षेत्र और काल आदि जिन ग्यारह बातों को लेकर विचार किया गया है उनमें से प्रत्येक के आधार से न्यूनाधिकता का विचार करना अल्पबहुत्व है। वर्तमान दृष्टि से सिद्ध होनवाला का

११ अल्पबहुत्व

सिद्ध क्षेत्र में अल्पबहुत्व नहीं बनता। भूत दृष्टि से क्षेत्र की अपेक्षा विचार करने पर क्षेत्र सिद्ध दो प्रकार के होते हैं—जन्मसिद्ध और सहरणसिद्ध। जो जिस क्षेत्र में जन्मते हैं वसा क्षेत्र से उनके सिद्ध होने पर वे जन्मसिद्ध कहलाते हैं और अन्य क्षेत्र में जन्मे हुए जीवों को अपहरण करके अन्य क्षेत्र में ले जाने पर यदि वे उस क्षेत्र से सिद्ध होते हैं तो वे सहरणसिद्ध कहलाते हैं। इनमें से सहरणसिद्ध थोड़े होते हैं और जन्मसिद्ध सख्यातगुण होते हैं। इसी प्रकार ऊर्ध्वलोक सिद्ध सत्रसे थोड़े होते हैं, अधोलोक सिद्ध उनसे सख्यातगुण होते हैं और तिर्यग्लोक सिद्ध उनसे सख्यातगुण होते हैं। समुद्र सिद्ध सत्रसे थोड़े होते हैं और द्वीपसिद्ध उनमें सख्यातगुण होते हैं। इसी तरह काल आदि की अपेक्षा भी अल्पबहुत्व का विचार किया जाता है।

हिन्दी विवेचन सहित

तत्त्वार्थसूत्र

समाप्त

